يســوع في التلمود

المسيحية المبكرة في التفكير اليهودي الحاخامي

الطبعة الأولى 2016

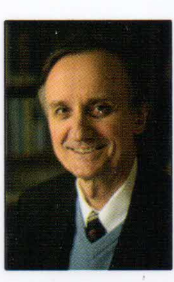
البروفسور بيتير شيفر



ترجمه عن الإنكليزية وتقديم وتعليق:
د. نبيل فياض



المركز الأكاديمي للأبحاث



بيتير شيفر

■ أكمل دراسته الأولية والعليا في:

■ جامعة بون: الفلسفة واللاهوت 1962-1964

الجامعة العبرية: الدراسات اليهودية واللغات السامية 1964-1966.

■ جامعة فرايبوغ ألمانيا الدكتوراه: في الدراسات اليهودية 1968.

■ عمل استاذاً دائماً وزائراً ومحاضراً في جامعة اكسفورد 1979، الجامعة العبرية 1985، المجمع البريطاني 1987، جامعة فيلاديفيا 1988، جامعة برنستون 1993.

■ ترجمت أعماله إلى اللغات : الانكليزية، الايطالية ، الفرنسية، العبرية، اليابانية.

من مؤلفاته باللغة الألمانية:

■ فكرة روح القدس بالأدب الرباني 1972.

■ التنافس بين الملائكة والبشر :دراسات عن الملائكة في الفكر الحاخامي 1975.

■ تمرد بار خوبا :دراسات في الحرب اليهودية ضد روما 1981.

■ الاعتزال وكشف الله :بعض المحاور الرئيسة في التصوف اليهودي القديم 1991.

من مؤلفاته باللغة الانكليزية :

■ تاريخ اليهودية في العصور القديمة :يهود فلسطين من الاسكندر الكبير إلى الفتح العربي 1983.

■ أصول التصوف اليهودي 2011.

■ يسوع اليهودي: كيف تداخلت اليهودية بالمسيحية 2012.



نبيل فياض

■ من مواليد سوريا.

■ حاصل على شهادة البكلوريوس في الصيدلة.

■ مهتم بدراسة الأديان المقارنة.

■ يتقن اللغات الإنكليزية - الألمانية - الإيطالية - العبرية.

من مؤلفاته:

■ الشاعر المرتد عزرا باوند - دراسة حول فلسفته.

■ يوم انحدر الجمل من السقيفة.

■ أم المؤمنين تأكل أولادها - دراسة نقدية.

■ النصارى: دراسة لاهوتية موسعة لهذه الطائفة المنقرضة.

■ إبراهيم بين الروايات الدينية والتأريخية.

■ فروقات المصاحف.

من ترجماته:

■ التلمود البابلي: رسالة عبدة الأوثان.

■ القصص الديني: حكايات الكتابية في القرآن، ترجمة عن الألمانية كتاب شباير إلهام.

■ القرآن كتاب مقدس: ترجمة عن الإنكليزية آرثر جفري.

■ حكايا الصعود: دراسة مجمعة من نصوص عديدة من الإيطالية والإنكليزية والألمانية لأسطورة الإسراء والمعراج.

■ محمد نبي الإسلام: ترجمة عن الإنكليزية مايكل كوك.

هذا الكتاب:

يعالج كتاب **يسوع في التلمود: المسيحية المبكرة في التفكير اليهودي الحاخامي** صورة يسوع في التلمود: المدونة الحاخامية الشفوية المتراكمة على أكثر من خمسة قرون والموزعة بين أورشليم وبابل، فيسوع والتلمود موضوع متباين يصل حد التناقض،فعلاقة احدهما بالآخر علاقة مشحونة بتاريخ ديني تنافسي، يحاول كل طرف ان يوظف أدبياته اللاهوتية في تمكين موقفه وتجذيره. الدراسة الحالية تحاول ان تعيد تركيب صورة يسوع في الأدب الحاخامي وتصنيفها بحسب موضوعاتها المنتخبة دون غيرها في ذلك الأرشيف الديني، ثم تحلل المباني والأنظمة السردية المساهمة في تكوين تلك الصورة بالاستعانة بالسياقات التاريخية والميثولوجية المتناوبة في إخراج ملامح قد لا تكون مكتملة بدرجة عالية الوضوح ؛ إلا أنها قد تمنح إمكانية في الاستيعاب والسبر ليسوع التلمودي.





يسوع في التلمود

المسيحية المبكرة في التفكير اليهودي الحاخامي

المركز الأكاديمي للابحاث

يسوع في التلمود

المسيحية المبكرة في التفكير اليهودي الحاخامي

تاليف: البروفسور بيتر شيفر

ترجمه عن الإنكليزية وتقديم وتعليق: د. نبيل فياض

الكتاب من إصدارات جامعة برنستون سنة ٢٠٠٧

Jesus in the Talmud

يسوع في التلمود

Jesus in the Talmud

تاليف : بيتر شيفر Peter Schafer ، ترجمه وقدم له : د. نبيل فياض

تصميم الكتاب وغلافه :المركز الاكاديمي للأبحاث ـ التقويم اللغوي: عباس التميمي

الناشر :المركز الأكاديمي للأبحاث

العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية/Library and Archives Canada

ISBN 978-1-927946-24-4

website\\www.academyc2010.com   Email:nasseralkab@gmail.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2016

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان 2047-7611

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com   Email:tradebooks@all-prints.com

مقدمة المركز الاكاديمي للأبحاث

إن محاولة سبر ملامح الصورة المكونة عن شخصية مؤسسة ذات تأثيرٍ محوري وريادي مثل شخصية السيد المسيح عبر التلمود النص المركزي الحاخامي يدخل ضمن القراءات القسرية للآخر،الحاملة لصور متحيزة ومتمركزة حول مضامين ازدرائية ودونية وإفحامية من اجل المرمى الرئيس لها المتجسد في مغزى التفنيد والإطاحة بالآخر. هذه ملحوظة أولية يكمن تشخصيها على هذه الثنائية المحتدمة.

أما الملحوظة الثانية فتكمن في عسر النص التلمودي كونه متنٌ شفوي لا يمتلك تنظيماً وهيكلاً عام يمكن الاهتداء إليه بصورة مباشرة.وإنما تحتاج عملية تكوين الصورة عن ظاهرة من ظواهره إلى مقدرة عالية وتعايش طويل معه من أجل الإمساك بتلابيبه وفك شفراته وتأويل رمزيته المكثفة.

إن التلمود المدّونة الحاخامية الشفوية المتراكمة على أكثر من خمسة قرون متعاقبة ومؤلفة بين أورشليم وبابل، يعد تناول يسوع فيها موضوع متباين يصل حد التنافس،نتيجة العلاقة المشحونة بينهما بتاريخ ديني تنافسي يحاول كل طرف أن يوظف أدبياته اللاهوتية والكلامية في تمكين موقفه وتجذيره مقابل هدم حصون الآخر وتفكيك قواعده ومبانيه الفكرية والعقدية عبر الإفحام والنقض المستطيل على كل أجزاء الظاهرة المتناوبة والمفيد في ذلك أن أغلب الانتقاء التلمودي ليسوع أخذ طبيعة الاستحضار الرمزي غير المباشر من خلال قصص محتقنة محتملة للكثير من -علامات التأويل والترميز المفتوحة .

إن محاولة الدراسة الحالية تتجه نحو إعادة تركيب صورة يسوع التلمودي في الأدب الحاخامي البابلي والفلسطيني عبر مراحل إنعطافية هامة لتلك الشخصية قبل الوحي ومن ثم مرحلة الولادة والنشأة ثم مراحل التكوين والدعوة مع امتداد

ملحوظ للتعاطي مع أمومته التي ركز الحديث عليها بشكل مضاعف ولا سيما على بعض سلوكياتها وكل ذلك من أجل الإطاحة والنقض بيسوع.

الأكثر أهمية في عملية الرصد تلك استعمال أنظمة التحليل السردي في تفكيك الصورة وسبرها بالاستعانة بالسياقات التأريخية والمثيولوجية المتناوبة في إخراج ملامح قد لا تكون مكتملة بدرجة عالية الوضوح إلا أنها تمنح إمكانية في استيعاب صورة يسوع المنتجة تلمودياً

الدكتور نصير الكعبي

مدير المركز الأكاديمي للأبحاث

تورنتو – كندا

٢٠١٥م

مقدّمة المترجم

منذ زمنٍ طويلٍ، لمْ أقم بترجمةِ عملٍ " بحثي " كما هي الحال مع دراسة الباحث الألماني، بيتر شيفر، " *يسوع في التلمود* ". الموضوعُ كان يستهويني منذ زمن طويل؛ وأذكر أنّه قبل أكثر من ربع قرنٍ، وكنت حينها أعمل في إحدى الدوريات اللبنانية، أجريتُ دراسةً لا تقلُّ عن مئةٍ وخمسين صفحة، تحمل العنوان ذاته، يسوع في التلمود. واعتمدت وقتها على ما بين يَدَيَّ من رسائل تلمودية " باللغة الإنكليزية "، إضافة إلى النص الهام، *تولدوت يشو* [" *تاريخ يسوع* "]، الذي اعتمد أساساً له، تلكَ المقاطع المتشظية في التلمودين، وربما بعض المدراش، من أجل تقديم نصٍ هو الأسوأ حول يسوع والمسيحية. لكنَّ النص " فُقِدَ " في الدورية(!)، وَلَمْ يُنشر!!

أعدتُ الكرّة من جديد، بنصيحة من الراحل سعيد عقل، حينَ ترجمتُ رسالة العبودا زارا [" عبدة الأوثان "] التلمودية البابلية، ومن ثم نَشَرتُها في طبعات كثيرة. العبودا زارا، كما يشير اسمها، تهتم أساساً بعبدة الأوثان، وكيف يمكنُ لليهودية الحاخامية التعاملُ مَعَهُم. وكان مُلفتاً للغاية المصطلح العَبراني مينيم، الذي يعني – ربما؟ – هراطقة، أو بلغة أوضح، " كفّار "! إذن، في اعتقادنا، إنَّ رسالة عبدةِ الأوثان، هي أوّلَ رسالةِ تكفيرٍ مُنَظّمة عَرَفَتْها المعارف البشرية. ومن هذا النسق التكفيري، جاءت كلُّ مناهجِ رفضِ الآخر على أسس غيبية-دينية. ما يهمنا هنا، هو أنَّ عبدة الأوثان كانت تحتوي مقاطع – نادرة – حول يعقوب، تلميذ يشو [اسم يسوع في اليهودية، وهو الأحرف الأولى من ثلاث كلمات باللغة العبرية والتي تعني، ليُمْحَ اسمه وذِكْرهُ]. يعقوب، هو على الأرجح، يعقوب بن حلفى יעקב בן חלפי أحد الإثني عشر رسولاً، وهو أحد الأعمدة الثلاثة لكنيسة الختان كما دعاها بولس (غلاطية ٢: ٧-٩). عُرِفَ أيضاً باسم " يعقوب أخو الرب "، لأنه ابنُ خالته بالجسد من مريم زوجة كولوبا [" كلمة حلفى آرامية وتقابلها "كلوبا" باليونانية]. كما عُرِفَ

باسم يعقوب الصغير (مرقس ١٥ : ٤٠) تمييزًا له عن يعقوب الكبير بن زبدي. وَعُرِفَ أيضًا باسم يعقوب البار، نظرًا لقداسة سيرته وشده نسكه. كما عُرِفَ باسم يعقوب أسقف أورشليم؛ لأنه أول أسقف لها. وقد أُستُشْهِدَ عام ٦٢ أو ٦٩.

لَمْ يكن وجود يسوع في عبدة الأوثان مباشراً: فنحن هنا لا نلتقي بالشخص المؤسس وجهاً لوجه – لكنه على الدوام، رغم ندرة المقاطع حوله كما اشرنا، كانَ يظهر على نحوٍ غَيرَ مباشر، عبر يعقوب الذي يقوم بالإشفاء مُسْتَخدماً اسم المعلّم، يسوع. وهكذا، نشهد هنا محاولات " يهودية " للإستشفاء باسم يسوع عبر يعقوب، مقابل محاولات حاخامية مستميتة لمنع ذلك بكل السبل الممكنة. وَيُقالُ، بالمناسبة، إنَّ يعقوب هو الأب الروحي لشيعة " النصارى " التي انقرضت وانتهت أخبارها في وقت ما من القرن الخامس.

في كتابنا "*النصارى* "، كانَ لا بُدَّ من مقاربة مسألة يسوع في التلمود وغيره من الأدب الحاخامي من جديد. وهكذا، فَقَدْ كرّسنا فصلاً كاملاً بعنوانْ " النصارى في التلمود "، من كتابنا الذي عُرِفَ بطبعاتٍ كثيرة. النصارى هم صيغة الجمع من נוצרי التي تعني بالعبرية،" مسيحي ". واليهودية الحاخامية، بالطبع، لا تطلق على المسيحيين عموماً غير التسمية " نصارى "، لأنها لو أسمتهم " مسيحيون " משיחיים لكان في ذلك اعترافاً ضمنياً بأن يسوع هو المسيح، ومن ثم فأتباعه مسيحيون – الأمر الذي ترفضه كل المصادر الحاخامية بعناد لا يبارى.

النصارى، باختصار، هم أولئك اليهود الذين آمنوا أنَّ يسوع هو مسيح اليهود المنتظر؛ وهكذا، فقد حافظ هؤلاء على وصايا العهد القديم، إضافة إلى تبنيهم لنص إنجيلي مُعَيّن، لا نمتلك حتى اليوم الملامح الحقيقية له، رغم أننا توصلنا إلى شذات كثيرة منهُ، قُمنا بنشرها قبل نحو من عشرين سنة في كتابنا.

إذن، كما هو مفترض، كانت الإشارات إلى النصارى ويسوع في المصادر الحاخامية غير منفصلة عن " شخص يعقوب "، الذي أشرنا إليه للتو. فالنصارى هم أتباع يسوع الذي بشّر باسمه يعقوب، الذي من سخانيا.

البحث عن يسوع التاريخي

البحثُ عن يسوع التاريخي، هو محاولة لاستخدام الطرائق التاريخية وليس الدينية، لبناءِ تاريخٍ شخصيٍ موثوق ليسوع. والواقع أننا في طرائقنا البحثيةِ التاريخية، نستخدم ما يسمى بالأدلة الداخلية – في حالة يسوع، العهد الجديد وتراث الكنيسة المسيحية – إضافة إلى الأدلة الخارجية، والتي لا تبدو كثيرة في حالتنا هذه.

الأدبُ الحاخاميُ، هو من أهمّ ما يُقالُ إنه مصدرٌ للأدلةِ الخارجية التي يمكن اعتبارُها أدلة غير مسيحية على حقيقة الوجود التاريخي ليسوع. وقد أشارَ كثيرٌ من الباحثين المسيحيين إلى أنَّ التلمودين وغيرهما من الأدب اليهودي ما بعد التوراتي ليست سوى وثائق خارجية، في المقاطع المتعلقة بيسوع والمسيحية، تؤكّد الحقيقة التاريخية لما يمكن اعتباره، من منظور آخر، قصصٌ لا ترقى إلى الواقع التاريخي بأي طريقة. لكن هذا الكتاب، *يسوع في التلمود*، يتركنا في حيرة شديدة بأسئلته غير المغلقة: هَلْ كُتِبتْ المقاطعُ التلمودية المتعلقة بيسوع كنوع من رَدّاتِ الفعلِ على ما قرأه حاخامات اليهود في العهد الجديد (إنجيل يوحنا على الأغلب؟!) من نصوص أثارتْ حفيظتهم للغاية، أم أنَّ ما كُتِبَ كانت نتيجة معايشة حقيقية لهذه الدعوة التي خَرَجتْ من رَحِمِ اليهودية ثُمَّ انشقت عنها، إن عبر مُؤَسِّسها، أو عبر تلاميذه وأتباعه؟ وإذا كان واضحاً أنَّ النصوصَ المتعلقةَ بيسوعِ والمسيحية، إنما هي موجودة في التلمود البابلي عموماً، وليس الأورشليمي – رغم وجود بعض المقاطع ذات الصلة في الأخير – ألا يعني ذلك أن التواصل مع يسوع والمسيحية لم يكن مباشراً، جغرافياً على الأقل،

وأن نصوص التلمود البابلي ذات الصلة ليست أكثر من ردات فعل على بعض مقولات الأناجيل، ومن ثم لا يمكن اعتمادها على الإطلاق كوثائق خارجية في مسألة البحث عن يسوع التاريخي! هذه نماذج عن الأسئلة التي يثيرها في الذهن هذا الكتاب الهام، ولا يقدّم عنها إجاباتٍ واضحةٍ – وليس المطلوب منه ذلك. من هنا، إذا كان الهدف من هذه الدراسة المساهمة في مسألة البحث عن يسوع التاريخي، فلا أعتقدُ أنَّ من يضع في ذهنه ذلك يمكنه أن يجد هنا ضالته.

ماذا يريد شيفر؟؟

هَلْ هي محاولةٌ من باحث من أصول مسيحية لإثبات أنه قادرٌ على الدخول في سر أسرار اليهودية الحاخامية، ومناقشة ذلك رغم أصولهِ غير اليهودية؟؟ أم أنها محاولة استعراضية بحثية يَظْهُر من خلالها شيفر أنه ملمٌّ بالكامل بالمخطوطات التلمودية، وهو ما يتجلّى بأوضح ما يمكن في الملحق الذي يستعرض فيه الفوارق بين المخطوطات بشكل دقيق للغاية! لقد اعتدنا، محلياً، على أنهُ لكل باحث غاية، تتوضحُ أحياناً وتتخفى أحياناً أخرى؛ لكن بحثٌ شيفر يبدو وكأنه بحث لمجرّد البحث!

ملاحظة:

في نص شيفر، نعرف أنَّ أحد أشهر الأسماء التي تُطلقُ على يسوع، هو ابنُ بانديرا. وإذا ما وَضَعْنا نصب أعيننا سلفاً أن قصة يسوع التلمودية، تركّز للغاية على الجانب الجنسي – بالمعنى السلبي للعبارة – في حياة يسوع وعائلته، فلم نستبعد أن يكون " *بانديرا* " تعني القوّاد؟*Pander* الإنكليزية، المشتقة من *Pandare* الإنكليزية من العصور الوسطى (نهاية القرن الرابع عشر)، والتي استخدمها أبو الأدب الإنكليزي، جيفري تشاوسر (١٣٤٣م – ١٤٠٠م)، في عمله، *Troilus*

and Criseyde، الذي استعارها بدوره من بوكاشيو (بالإيطالية، *Pandaro*، عن اليونانية، *Pandaros*).

نبيل فياض

شكر وتقدير

لهذهِ الدراسة اثنان من الجذور. الأول، يعود إلى أواخر سبعينات القرن الماضي، عندما قرأتُ كتاب يوهانس ماير *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* [*يسوع الناصري في التقاليد التلمودية*]، الذي ظَهَرَ عام ١٩٧٨. فأذهلتني سِعةُ الاطلاع والبحث الدقيق لمن كان زميلي وقتها في جامعة كولن، لكني مع ذلك كنت غير راض على الإطلاق. فبعد أن شَقَقْتُ طريقي عبر حُجج الكتاب المسفسطة والبيانات المُحَضَّرة بشق النفس، تُركتُ مُتسائلاً بنوع من الاستغراب: ما هذا التضييع للوقت والطاقة من أجل إثبات أنه ليس ثمة يسوع في التلمود وأن التلمود مصدرٌ لا يمكن الاعتماد عليه تاريخياً من أجل يسوع والمسيحية الأولى. كان يراودني شعور ما بأن الأسئلة الخاطئة هي التي تُطرحُ أو ربما على الأرجح إن خرافةً تاريخيةً عقلانية ووضعية هي التي كانت تُثار، وذلك على الأرجح من أجل تجَنبِ الأسئلةِ الحقيقية. والحقيقة، وكي نكون منصفين، فإن فكرتنا عن اليهودية والمسيحية – وعلاقتهما المتبادلة – تغيّرت إلى حد كبير على مدى السنوات الثلاثين الماضية، لكنَّ المصادر لا تزال تصرخ من أجل مقاربة أكثر دقة تأخذ في الاعتبار الاختلاف بين الحقائقية و ***Wirkungsgeschichte*** [عادة ما تترجم، " تاريخ النتائج "، " تاريخ التلقي "، أو " تاريخ التفسير " الذي وضع كجزءٍ شرعيٍ من البحثية الكتابية].

لقد كانت لَديَّ رغبةٌ دائمةٌ بالعودة إلى هذا الموضوع، لكن الأمر استغرق حتى ربيع عام ٢٠٠٤ في جامعة برنستون، حينَ أُتيحت لي الفرصة لتحقيق هذه الرغبة. وَحِينَ اقترح صديقي إسرائيل يوفال من الجامعة العبرية، الذي كان يمضي هذا الفصل في برنستون كأستاذٍ زائرٍ في قسم الدين، أنْ نُعالجَ في حلقةٍ دراسيةٍ مشتركة موضوع " موضوع مقدار وجود المسيحية في التلمود والمدارش والتساؤل حولها، كذلك مسألة

الردود الحاخامية" والمناقشة للغاية على المسيحية - وافقتُ بحماسٍ واقترحت أن تشمل الفقرات المتعلقة بيسوع في التلمود كذلك. فهذه الحلقة الدراسية تنتمي إلى أكثر التجارب التعليمية إثارةً وإفادةً في حياتي، ليس فقط بسبب مجموعة الطلبة المتجانسة على نحو فريد (بكالوريوس ودراسات العليا) وكذلك الزملاءُ، (شَرَّفنا الزميلان من جامعة برنستون، مارثا هيملفارب، وجون غيج، بحضورهما)، بَلْ أيضاً، وقبل كل شيء آخر، بسبب إسرائيل يوفال والوقت الذي كنا نقضيه معاً تحضيراً للحلقة الدراسية. في البداية كُنّا نَرْغبُ بلقاء لفترة وجيزة لمناقشة هيكل واستراتيجية فصول الحلقة الدراسية، لكن سُرعان ما أصْبَحتْ لقاءاتنا أطول وأطول، حتى رحنا نقضي ساعات معاً في قراءة النصوص - العصف الذهني المشترك، وإرشاد واحدنا للآخر من أجل تفسيراتٍ واستنتاجاتٍ أجْرأ من أي وقت مضى. وَ كثيرٌ مماسَيَظْهر على الصفحات التالية، لاسيما المتعلق بتفاسير المصادر التلمودية، له جذوره في هذه التحضيراتِ للحلقات الدراسية وما كان يعقبها. سيكون من العقيم السعي لتقسيم حق باكورة بعض الأفكار والاقتراحات، لكني لا أتردد أن أعترف بكل سرور وامتنان، أنَّ هذا الكتاب بشكله الحالي لَمْ يكن له أن يكتب دون تجربة هذه المبادرة المشتركة. فَقَدْ ساهمت على نحوٍ كبيرٍ أصالة الطلاب، الزملاء، وقبل الجميع اسرائيل يوفال وإبداعهم في كثير من أفكار هذا الكتاب. والمغامرة في هذا الحقل ليست منطقة أبحاث أولية خاصة بي، وَمِنْ حُسْن الحظ، أنَّ ريتشار كالمين من المركز اليهودي اللاهوتي في نيويورك كان لطيفاً بما يكفي بحيث قرأ نسخة عن المخطوطة. وأنا أدينُ لهُ بالشكر على العديد من الاقتراحات المفيدة، المزيدُ من التوضيح للنصوص التلمودية المُعَقدَّة، وتصويبات للعديد من الأخطاءأو الالتباسات. أما ما يتعلق بالعهد الجديد - مجال أستطيع أن أزعم أني أقل كفاءة فيه - فإن مارتن هنغل، معلمي منذ فترة طويلة، وزميلي رفيع المستوى، وصديقي، علّق بسخاء على المخطوطة وأمطر علي على نحو محرج، وفرة غنية من النصائح، التحسينات، المزيد من الأفكار والتفاصيل

البيليوغرافية، وأخيراً وليس آخراً، التصحيح. (كنت آمل لو أني أفدت من سعة اطلاعه في مرحلة مبكرة من كتابة المخطوطة: فقد كانت ستتحسن إلى حد كبير). وبدافع إعجابي بعمله وامتناني العميق المستمر له منذ أن أصبحت مساعداً له في جامعة توبنغن أهدي هذا المجلّد الصغير له. لقد قرأت الزميلتان في برنستون، مارثا هيملفارب وإلين باجلز، أجزاء من المخطوطة وقدمتا العديد من الاقتراحات المفيدة. لقد قام قارئان مجهولان من for the Pressبتحمّل عناء قراءة مسودة قديمة للمخطوطة وقدما لي الكثير من النصائح المفيدة. وأنا أدين بالامتنان العميق لكليهما. كما هي الحال دائماً، فأنا أتحمل المسؤولية عن أي قصور متبق. وأخيراً، أريدُ أنْ أشكرَ بريجيتا فان راينبرغ، المحررة التنفيذية للتاريخ في قسم النشر بجامعة برينستون التاريخ، على حماستها البناءة؛ وبارو شاول، مساعدي وسكرتيري، على تصحيح لغتي الإنكليزية وتصحيح التجارب المطبعية للمخطوطة؛ ومولان غولدشتاين، المحقق المطبعي، على عمله الرائع.

مقدمة

هذا الكتاب هو عن تصور يسوع الناصري، مؤسس المسيحية، في التلمود، الوثيقة التأسيسية للحاخامية اليهودية في العصور القديمة المتأخرة .ما هو المشترك بين الإثنين - يسوع والتلمود؟ الجواب الواضح هو: ليس كثيراً.هناك، من جهة، مجموعة الكتابات التي تسمى العهد الجديد، والتي هي بلا جدال مصدرنا الرئيس لحياة يسوع، وتعاليمه، وموته، ومعظمها مكتوب في النصف الثاني من القرن الأول[1]. وهنالك، من جهة أخرى، التلمود، المنتجُ الأدبي الأكثر تأثيراً للحاخامية اليهودية، الذي كُتِبَ على مدى قرون عديدة في نسختين في فلسطين وبابل (الأولى، التَلْمود الفلسطيني أو الأورشليمي، والذي تَمَّ تحريرهُ في القرن الخامس في فلسطين، والثانية، التلمود البابلي، الذي أَخَذَ شكله النهائي في بدايات القرن السابع الميلادي في بابل). الوثيقتان على حد سواء، العهد الجديد والتلمود، لا يمكن أن يكون ثمة ما هو أكثر اختلافاً بينهما في الشكل والمضمون: فالأول، المكتوب باللغة اليونانية، يهتم برسالة يسوع الناصري هذا، الذي يُنظر إليه على أنه المسيح وابن الله، وقد رُفض بسبب هذا الإدعاء من قبل معظم زملائه اليهود، وأرسل إلى الموت على يد الحاكم الروماني بيلاطس البنطي، وَبُعثَ في اليوم الثالث بعد صَلْبِهِ وأُخِذَ إلى السماء؛ أما الوثيقةُ الأخرى، فَقَدْ كُتِبَ معظمها باللغة الآرامية، وهي مجموعةٌ ضخمةٌ من النقاشات القانونية أساساً التي تتناول تعقيدات الحياة اليومية التي تجري وفقاً للتفسيرات الحاخامية للشرع اليهودي.

علاوة على ذلك، وهنا تصبح الأمورأكثر تعقيداً من ذلك بكثير،فالتباين بين "يسوع " و" التلمود " يصل حدود التناقض، فعلاقة أحدهما بالآخر تتصف بأنها مشحونة وعدائية للغاية. فالطائفةُ اليهودية التي صنعها يسوع في فلسطين كانت

[1] حين نستخدم هنا مصطلح " العهد الجديد " وفي الكتاب بأكمله فأنا لا أعني أن التقاليد الخاصة التي تتم مناقشتها إنما هي سمة مميزة للعهد الجديد؛ لكن بالأحرى، فأنا أدرك أن العهد الجديد مجموعة متنوعة من الكتابات وسأكون أكثر تحديداً حين يكون الأمر ضرورياً أو حيثما يكون قابلاً للتطبيق.

سَتَتطورُ في نهاية المطاف إلى دين قائم بذاته، دينٌ كان من شأنه أنْ يَزْعم وقت انطلاقه أنه حُل محلّ ديانته الأم، وَنَصَّبَ نَفْسَه عهداً جديداً مقابل العهد القديم الذي عفا عليه الزمن لشعب إسرائيل بالولادة. وحين ارتقت المسيحية على وجه الدقة من أكثر بداياتها تواضعاً إلى أول انتصاراتها، فالتلمود (أو على الأرجح التلمودان) كانَ سيَصبحُ الوثيقةُ المُعَرِّفة لأولئك الذين رفضوا قبول العهد الجديد، والذين أصَرّوا بعنادٍ حتى على حقيقةأن لا شيء تغير، إن لا يزال له الحضور والتأثير.

مع ذلك فمن الغريب كفاية، أن شخص يسوع يظهرفي التلمود، كما تظهر أمه مريم - ليس ضمن رواية متماسكة، لكن على نحو مبعثر في كافة أرجاء الأدب الحاخامي عموماًوفي التلمودبشكل خاص[1]، وكثيراً ما يَتُمّ تناول الأمربشكل عابر، بالترابط مع موضوع آخر والذي يُتابع كموضوع رئيس .في الواقع، يُذْكُر يسوع في التلمود على نحوٍ شحيحٍ للغاية إلى درجة أنه بالنسبة للكم الهائل من النتاج الأدبي الذي بلغ ذروته في التلمود، فالمقاطع المتعلقة بيسوع يمكن مقارنتها مع نقطة في *اليم ها تلمود* (بحر التلمود). إن أقدم روايةٍ متماسكة بين أيدينا حول حياة يسوع من وجهة نظراليهود هي الرسالة الجدلية الشهيرة، *تولدوت* يشو (" تاريخ يسوع ")، التي أخذت شكلها في أوروبا الغربية في أوائل العصور الوسطى، والتي تتجاوز الفترة التي تهمنا هنا (مع ذلك، فأنا على ثقةٍ أنَّ نُسخاً أكثر قدماً إنها تعود إلى أواخر العصور القديمة[2]).

لماذا الانزعاج! إذا كان حاخامات اليهودية الربانية لم يهتموا كثيراً بيسوع، فلماذا يجب أن نهتم بالتفاصيل القليلة التي نقلوها لنا، بصرف النظر عن الحقيقة

---

[1] مع ذلك، ففي التلمود، هنالك مجموعات واضحة في الرسالة التي تتناول عقوبة إعدامه، رسالة السنهدرين.

[2] يحتاج تاريخ *تولدوت* يشو وعلاقته بالأدب التلمودي إلى نوع من إعادة التقييم؛ أنظر كتاب كراوس المذكور لاحقاً. لقد تمكنت جامعة برنستون من امتلاك بعضاً من المخطوطات ذات الصلة، ونحن نحضّر لطبعة جديدة مرفقة بترجمة وتعليقات تفسيرية باللغة الإنكليزية.

المجرّدة التي تقول إنَّ هذه التفاصيل لَمْ تُولِ الأمر عنايةً كبيرة وهذه إحدى المقاربات الممكنة، وكما سَنرى، فهذه المقاربة، هي ذاتها التي اعتمدت في أحدث البحوث المتعلقة بموضوعنا. لكن لا أعتقد أنها ردٌّ مناسبٌ على هذا السؤال الذي تطرحهُ الأدلةُ التي يعترف الجميع بأنها هزيلة. أولاً، إن مسألة يسوع في التلمود، بطبيعة الحال، هي جزءٌ من سؤال أكبر بكثير حول ما إذا كانت الحركة المسيحية الناشئة تنعكس في النتاج الأدبي لليهودية الحاخامية أم لا وإذا كانت تنعكس فكيف تم ذلك. ونحن هنا نقف على أرض أكثر ثباتاً بكثير: قد لا يكون يسوع مذكوراً مباشرة، بل المسيحية، الحركة التي أطلقها، والتي ربما أنها مناقشة جيداً. ثانياً، إن نموذج العدائية الصارخة من "اليهودية" ضد "المسيحية"، المجمّد إلى الأبد، إذا صح القول، في عزلة رائعة لكل ديانة عن الأخرى، تعرّض لمزيد من التدقيق على مدى العقدين الماضيين. إن نموذج الأسود والأبيض الشديد التبسيط حول ديانة شقيقة ("المسيحية")، التي نشأت عن ديانة أخرى، والتي إنْفصلتْ عنها في الوقت ذاته تقريباً واختارت طريقها الخاص والمستقل، وَحَولَ الأخرى ("اليهودية")، غير المُعجبة أبداً بهذا الحدث الذي صَنَعَ عهداً جديداً، فتابعت مَسَارها حتى تم التغلّب عليها من قبل الزخم التاريخي "للديانة" الأقوى ، لم يعد يحتمل؛ فالواقع كما يستشف من الأبحاث الأكثر تفصيلاً وغير المتحيزة هو أكثر تعقيداً وإرباكاً[1]. من هنا، وبغض النظر عمّا تراكم من أدلة كمية، نحن بحاجة لأن نأخذ على محمل الجد أي أثر للحديث بين اليهودية والمسيحية، ناهيك عن رد فعل مؤسس المسيحية.

في واقع الأمر، فإنَّ بعضَ الباحثين أخذَ المسألة على مَحْملِ الجِدِ بصورة استثنائية. تاريخ البحوث حول كيفية مناقشة اليهودُ من العصور القديمة المتأخرة، المسيحية عموماً، ويسوعُ على وجه الخصوص غَنيٌّ على نحو لافت ويستحقُّ الدراسة

[1] ملخّص جيد جداً لحالة الفن يقدّمه لنا أنيت يوشيكو ريد وآدم هـ. بيكر في العمل الذي حققاه حول مؤتمر برنستون: *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003 pp. 1–33.

بحدِّ ذاته[1]. وهو يأخذُ كنقطة انطلاق له الأدلةَ الحاخامية المبُعثرة حولَ يسوع والمسيحية في مصادر تلمودية، فضلاً عن رسالة *تولدوت* يشو، التي انتشرت على نطاق واسع في العصور الوسطى وبداية الحقبة الحديثة المبكرة، وصارت المصدر الرئيسي للمعرفة اليهودية عن يسوع. أحد المعالم الأولى لفحص مسيحي لهذه المصادر اليهودية، المتاحة على نحو متزايد من خلال اليهود الذين اعتنقوا المسيحية، كان الأطروحه الجدلية*fideiPugio* ("خنجر الإيمان") من تأليف الراهب الإسباني الدومينيكاني ريمون مارتيني (مات ١٢٨٥م)، والذي يَسْتخدمُ العديد من مقتطفاتٍ من مصادرٍ تلمودية وحاخامية متأخرة. وقد تَرك أثرهُ على معظم الكتيبات الجدلية، المعادية لليهود اللاحقة، خاصةً بعد أن تمَّ اكتشاف المخطوطة المفقودة على يد عالم الإنسانيات جوستوس سكاليغيه (مات ١٦٠٩م) وأعيد نشرها عام ١٦٥١ (باريس) و١٦٧٨م (لايبزيغ). عام ١٦٨١م قام الباحث في العبرانيات ومتعدد الدراسات التاريخية، المسيحي يوهان كريستوف فاغنزايل، الأستاذ في جامعة التدورف في ألمانيا[2]، بنشر الجدليات اليهودية المعادية للمسيحية، *Tela ignea Satanae. Hoc est: arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et Christianam religionem libri* (" سهام الشيطان المشتعلة: هذه هي الكتب السرية والرهيبة لليهود ضد المسيح، الله، والدين المسيحي ")، بالاعتماد أيضاً على الأدب التلمودي *وتولدوتيشو*[3]. أمّا أولُ كتابٍ مُكرّس فقط ليسوع في الأدب التلمودي، فكان أطروحة في العام ١٦٩٩م، والتي قدّمها في جامعة التدورف

[1] أنظر المسح في Johann Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischenÜberlieferung*,Darmstadt:Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, .pp. 18–41

[2] تأسست جامعة التدورف (مدينة ألمانية غير بعيدة عن نورمبرغ) عام ١٦٢٣ وصارت واحدة من أشهر الجامعات الأوربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. عام ١٨٠٩ أغلقت الجامعة؛ أما مجموعة فاغنزايل عن الكتابات العبرية فهي محفوظة اليوم في جامعة فريدرش-ألكسندر، في إيرلنغن-نورمبرغ (تأسست عام ١٧٤٣).

[3] عمل شبيه آخر، مكتوب بالألمانية هو: Johann Schmid's *Feuriger Drachen Gifft und wütiger .Ottern-Gall*, Augsburg, 1683

المستشرق البروتستانتي رودولف مارتن ميلفورر، *يسوع في التلمود*[1]. وبعكس فاغنزايل، الذي كان مؤثراً للغاية وَقَرَءَ على نطاق واسع، فقد نُسي تلميذه ميلفورر على نحو شبه مباشر؛ لكنَّ الطرفين على حدٍ سواءٍ تَمَّ تجاوزهما تأثيراً عبر عمل ألماني ليوهان أندرياس آيزنمنغر مكون من جزئين ويحمل عنوان، ("*اليهودية بلا قناع* ")، الذي سيصبح – حتى الحقبة المعاصرة – مصدراً رئيساً للهجمات المعادية للسامية بحق اليهود[2].

---

(1) مقدّم في جزأين: *Jesus in Talmude, Sive Dissertatio Philologica Prior/Posterior, De iis -locis, in quibus per Talmudicas Pandectas Jesu cujusdam men* - التدورف، ١٦٩٩. القسم الثاني يحمل الأحرف العبرية التي تشكّل بدايات كلمات، בלאה (*بعرزت هاشيم*، "بسم الله") فوق العنوان. لابد أن ميلفورر كان شخصية تضج بالألوان: عزّز علاقات وثيقة مع السلطات الحاخامية، بل تواصل معهم بالعبرية، لكنه مع ذلك كان ضالعاً في نوعٍ من محاكم التفتيش للكتب العبرانية بأمرٍ من الحكومة بل قدّم تبليغات ضد اليهود، مشيراً إلى العناصر التي زعم أنها معادية للمسيحية في أسفارهم. من أجل دراسات عنه؛ أنظر: S. Haenle, *Geschichte der Juden im ehemaligen Fürsten tum Ansbach.* Vollständiger Nachdruck der Ausgabe von 1867 bearbeitet und mit einem Schlagwortregister versehen von Hermann Süß, Hainsfarther Buchhand lung, 1990 (Bayerische Jüdische Schriften, 1). أدين لهرمان سوس بهذه المعلومة وبعض المراجع غيرها حول ميلفورر إضافة إلى نسخة مصورة عن أطروحته.

(2) العنوان الكامل هو: *Entdecktes Judenthum, oder Gründlicher und Wahrhaffter Bericht, welchergestalt die verstockte Juden die Hochheilige Drey-Einigkeit, Gott Vater, Sohn und Heil. Geist, erschrecklicher Weise lästern und verunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die christliche Religion spöttisch durchziehen, und die ganze Christen heit auff das äusserste verachten und verfluchen [...].* طبع العمل للمرة الأولى في فرانكفورت (ماين) عام ١٧٠٠ – ومن ثم تم تعيين آيزنمنغر أستاذاً للغات الشرقية في جامعة هايدلبرغ – لكن يهود فرانكفوت، الذين خشوا من اندلاع أعمال شغب ضد اليهود، نجحوا في دفع الحكومة على مصادرته ومنعه؛ وبعد موت آيزنمنغر عام ١٧٠٤، استطاع ورثته الحصول على إذن من الملك البروسي بطبعة ثانية، التي طبعت في برلين عام ١٧١١ (لأسباب قانونية، وضع اسم مدينة كونغسبرغ كمكان لطباعة العمل، حيث كانت خارج حدود الإمبراطورية الجرمانية). حول الجدل الذي أثاره آيزنمنغر؛ أنظر: Anton Theodor Hartmann, *Johann Andreas Eisenmenger und seine jüdischen Gegner, in geschichtlich literarischen Erörterungen kritisch beleuchtet,* Parchim: Verlag der D. E. Hinstorffschen Buchhandlung، 1834P؛ مما يثير ما يكفي من الاهتمام، أن ميلفورر عرف بكتاب آيزنمنغر، مع أنه لم يكن قد طبع عام ١٦٩٩. وهو يسمّي آيزنمنغر صديقي الأكثر إمتاعاً (*amicusnostersuavissimus*) ويسمي كتابه *Entdecktes Judenthum* [بحوث يهودية] *Judaismus detectus* [كشف اليهودية] (*يسوع في التلمود*، ص ١٥).

وفي حين أُسْتُخدمَ نموذج "*يسوع في التلمود*" في بدايات الحقبة، كمصدرٍ شبهِ وحيدٍ لا يَنْضَبُ للمشاعر المعادية لليهود، فَقَدْ اكتسب الموضوع اعترافاً أكثر جدّية ونقدية في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومن بين المواد الأدبية واسعة النطاق ذات الصلة، ثمة بضع مؤلفينَ يستحقون اهتماماً خاصاً[1]: قدّم صامويل كراوس أول تحليل علمي *لتولدوتيشو*، استناداً إلى طبعة للنص بنسخة مختلفة (١٩٠٢)، والتي تظل حتى اليوم المعالجة الموثوقة للموضوع[2]. وبعد ذلك بعام، أي عام ١٩٠٣م، نشر ترافرز هيرفورد عمله المسمى *المسيحية في التلمود والمدراش*[3]، والذي سيصبح الكتاب القياسي حول المسيحية ويسوع في المصادر الحاخامية، ولا سيما في العالم الناطق باللغة الإنجليزية .يُمكن أن يسمى نهجْ هيرفورد نهج الحد الأعلى من كلٍّ الأوجه: ليس فقط من جهة المقاطع الكثيرة التي تذكر *المينيم* (" الهراطقة ") وفق أوسع مدى لمعنى المصطلح) التي تتناول المسيحيين دون استثناء تقريباً، بل إنه يخلص أيضاً إلى نتيجة مفادها أن جميع الفقرات في الأدب الرباني تقريباً التي كانت تشير من بعيد إلى يسوع وحياته، إنما كانت تحكي عن يسوع بالفعل. وحقيقة إنه قيّد نفسه إلى حد ما باعتبار أن قيمة المصادر الحاخامية تكمن في إنها أدلة في محاولة إعادة بناء يسوع التاريخي[4]، فهذهِ الحقيقة لَمْ تنتقصُ من مقاربته التي وصلت إلى الحد الأقصى عموماً والتي هي ساذجة للغاية أيضاً.

---

(1) لم تجر هنا أدنى محاولة لتقديم موجز شامل لتاريخ البحث. أنظر من أجل التفاصيل: Maier, *Jesus von Nazareth*, pp. 25ff.

(2) Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin: S. Cal vary, 1902.

(3) London: Williams & Norgate, 1903 (reprint, New York: Ktav, 1975.

(4) Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, pp. 344ff.: (أنظر بشكلٍ خاص الصفحة ٣٤٧: مع أن الأدب التلمودي يشير بالقطع إلى يسوع التاريخي، "فمن الملحوظ أن التلمود لا يتحدث عن يسوع إلا قليلاً جداً)، كما أكّد على ذلك ماير أيضاً، *Jesus von Nazareth*, p. 28.

عام ١٩١٠م جرتْ أولُ محاولة] لفحص المقاطع الحاخامية المتعلقة بيسوع والمسيحية بطريقة نقدية وتقديم نسخة نقديّة للنص مع ترجمة له على يد الباحث الألماني المسيحي هرمان ل. شتراك (شتراك ذاته الذي حظي بسمعة رهيبة من خلال مقدمته الشهيرة للتلمود والمدراش)[١] عبر كتابه المسمى *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* [*يسوع، الهراطقة، والمسيحيون بحسب المعلومات اليهودية الأقدم*[٢]]. لقد تحدّثَ شتراك بنبرة رصينة، ليس فقط فيما يتعلّق بالقيمة التاريخية للأدلة الحاخامية، بل أيضاً فيما يتعلّقُ بعددٍ من المقاطع ذات الصلة، التي سَتَصْبحُ اتجاهاً رئيسياً خاصة في عالم البحث باللغة الألمانية[٣]. إن أول كتابٍ بحثيٍ هام عن يسوع باللغة العبرية، الذي نَشَرهُ عام ١٩٢٢م الأستاذ في الجامعة العبرية جوزيف كلاوزنر[٤]، يتبع في تقييمه للمقاطع المتعلقة بيسوع ميلاً نقدياً مماثلاً: الأدلة هزيلة ولا تساهم بالكثير لمعرفتنا عن يسوع

---

(١) نشر للمرة الأولى تحت عنوان *Einleitung in Talmud und Midrasch* عام ١٨٨٧، وكذلك في طبعات لاحقة عديدة؛ أما النسخة الإنكليزية فقد ظهرت عام ١٩٣١.

(٢) Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910. قبل ذلك بنحو من عشرين سنة، نشر هاينريش لايله كتاباً بعنوان، *Jesus Christus imThalmud*, Berlin: H Reuther's Verlagsbuchhandlung, 1891، الذي أضاف إليه شتراك مقدّمة قصيرة، لايله الذي كان مشبعاً بحقيقة تفوّق المسيحية على اليهودية (لكنه ليس معادياً للسامية)، يقدّم رواية منظمة موضوعياً، مليئة بالاقتراحات الخلاقة وليست بأية حال لاعقلانية أو بعيدة المنال. من الواضح أن مقاربة شتراك الرصين والمتحفظ حظيت بنوع من التفضيل في عيني ماير أكثر من ذلك الذي حظيت به في عيني لايله (Maier, *Jesus vonNazareth*, pp. 27f.)، لكن يجب أن لا نبخس لايله حقه.

(٣) يمكن أن نجد مقاربة أكثر اختزالية في Kurt Hruby, *Die Stellung der jüdischen Gesetzeslehrer zur werdenden Kirche*, Zürich: Theologi scher Verlag, 1971.

(٤) Joseph Klausner, *Yeshu ha-Notzri* [*يشو النصراني*؛ في النص المكتوب بالإنكليزية يقال يسوع وهذا خطأ] Jerusalem: Shtibl, 1922; ترجمة إنكليزية: *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, trans. Herbert Danby, New York: Macmillan, 1925. كتب يوزف كلاوزنر المقدمة "*ليسوع الناصري*" في EJ 9, 1932, cols. 52–77، لكنه لا يشير إلى المصادر الربانية؛ إن تناولها يتم عبر ملحق قصير ومتوازن تماماً، كتبه يوشوا غوتمان. لا يذكر الكتاب الشعبي الذي قدّمه الباحث في العهد القديم الإسرائيلي دافيد فلوسر (*Jesus in Selbstzeugnis sen und Bilddokumenten*, Hamburg: Rowohlt, 1968) لا يذكر الإشارات اليهودية ليسوع. مثيرة لما يكفي من الاهتمام الفقرة التي حملت عنوان "يسوع" في الموسوعة اليهودية *EJ* 10, 1971، والتي كتبها فلوسر، لكن الملحق "لفي المدراش والتلمود" هو ترجمة لمقال يوزف كلاوزنر في *الموسوعة العبرية* the *Encyclopedia Hebraica* (vol. 9, 1959/60, cols. 746–750).

التاريخي؛ فالكثير منها أسطوري، ويعكس محاولةً يهوديةً لمواجهة المطالب والتوبيخات المسيحية. الشيء ذاته، ينطبقُ على عمل موريس غولدشتاين،*يسوع في التقليد اليهودي* *Jesus in the Jewish Tradition*[1]، الذي صدر عام ١٩٥٠م، ومقالة ياكوب لاورباخ الطويلة (والمعقدة نوعا ما) التي نشرت عام ١٩٥١.[2]

ذروة التطور الأخير في الأدبيات البحثية المتعلقة بيسوع في التلمود، هو كتاب يوهان ماير عام ١٩٧٨م، *يسوع الناصرة في التقاليد التلمودية* *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*[3]. وهذا، من نواح عدّة كتابٌ مُدهشٌ ومثيرٌ للقلق. وهو يقدّم المعالجة الأكثر شمولاً، المثقفة بدقة، للموضوع حتى الآن. لقد تمحصّ ماير كلًّ ما هو أدب ثانوي، حتى لو كان بعيد الصلة عن موضوعنا، وأمطر القارئ بتفاصيل مكثفة حول من كتب، ماذا كتب، ومتى كتب. ما هو أكثر أهمية مما ذكرناه من قبل، هو أن المصادر الحاخامية التي كان لها يوماً علاقة بيسوع قَدْ تمَّ تحليلها بكل السبل الممكنة، وكان جهد ماير كبيراً فَلَمْ يكتفِ فقط بمناقشة أجزاء وقطع من خارج السياق، بل قام بدراستها على الدوام ضمن هيكل أدبي أكبر من الذي حُفِظَت داخله. وكانت هذه خطوة هائلة إلى الأمام مقارنة بالجهود شبه الذريّة لأسلافه .لكن هذا كانت له كلفته المرتفعة. والقارئ الذي يتبع ماير عبر كل ما قدمه من تحليلات متعرجة لا نهاية لها، التي تتخللها الرسوم البيانية المتطورة، يُترك لسؤال لا يرضيه أبداً: ما هو الغرض من كل هذا؟ لأن ما يقدمه ماير في نهاية

---

(1) Morris Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, New York: Macmillan, 1950 .

(2) Jacob Z. Lauterbach, "Jesus in the Talmud," in *Rabbinic Essays*, Cincinnati .Hebrew Union College Press, 1951 (reprint, New York: Ktav, 1951), pp. 473–570

(3) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. وقد أعقبه رفيقه، يوهان ماير، *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. من أجل دراسة نقدية لكن ثابتة؛ أنظر: William Horbury, *Jews and Christians in Controversy* Edinburgh: T&T Clark, 1998, pp. 19f., 104ff.

المطاف هو فائض في الفطنة البحثية والتي لا توصل إلى شيء، أو كي نضع غَزْلاً أكثر إيجابية بنحو قليل على ذلك، فهذا يؤدي إلى استنتاج محبط من "الكثير من اللغط حول لا شيء." إن كتابه هومثال لجهد بالحد الأدنى، وهو العكس تماماً لهيرفورد . ووفقاً لماير، ليس ثمة أي مقطع تقريباً في الأدب الحاخامي والذي يمكن استخدامه على نحو مبرر كدليل على يسوع العهد الجديد .الحاخاماتُ لَمْ يهتموا بيسوع، لَمْ يعرفوا أي شيء موثوقٍ عنه، وما كان ربما تلميحاً له من قبلهم هو أسطوري في أحسن الأحوال وقمامة في أسوأها – لا يستحقُ أيَّ اهتمامٍ بحثيٍ جدي، على الأقل بعد أن فكك ماير " الأدلة " أخيراً وبنجاح.

وأؤكّد أنه لا يقول ذلك بهذه الكلمات؛ فالواقع يقولُ إنه من الصعب تحديد ما يفكر به بالفعل حول نتائج تجربته. إنه يرغب بوضوح أن يَضَعَ نفسه بين، أو بدقة أكثر، بمعزل عن المقاربتين البديلتين أي تلك المسيحية المعادية لليهود والأخرى التبريرية اليهودية. وفي حين أن المقاربة الأولى - المشحونة بالعواطف – تُستخدم كمعيار لها الحقيقة اللاهوتية حول خرستولوجيا العهد الجديد، فتجد كل ما ينحرف عن هذه "الحقيقة" مريعاً، فالمقاربة الثانية – محرجة على نحو مؤلم بسبب ما قد اعتقده أجدادهم – تختار موقفاً أكثر تقيّداً وتدعو إلى الاعتدال والتميّز. ماير، بطبيعة الحال، يرفض التحيز المسيحي ضد اليهود ويجد المقاربة اليهودية أكثر جاذبية، لأنهُ يعتبرها على العموم أكثر "نقدية" و"تشككاً" وأنها قادرة - في ما يعتبره مثال البحثية النقدية الحديثة – على التمييز بين يسوع التاريخي ويسوع الإيمان المسيحي. لكنه لا يوافق على ميلها الاعتذاري للتخفيف من النقدية ضد المسيحيين في المصادر اليهودية ، بل يُطلقُ العنانَ • لنفسه كي تذهب بعيداً في هذا السياق عبر السؤال الاتهامي الكبير: لماذا لا يجب أن يسمح اليهود لأنفسهم بالجدل الهجومي، لأن آباء الكنيسة المقدسين واللاهوتيين المسيحيين فعلوا هذا بالضبط ، بعد كل شيء، مراراً وتكراراً، والذي

أوصل إلى عواقب سياسية واجتماعية وخيمة؟[1] وبالفعل، فلماذا لم يسمحوا لأنفسهم بذلك؟ كان لابد لسؤال ماير أنْ يُصبحَ نقطة البداية لتحقيقات في الموضوع أكثر عُمقاً بكثير. لكن للأسف، فإن هذه الأمور وعدداً قليلاً جداً من ملاحظات مماثلة هي "الانفجارات العاطفية" الوحيدة التي يمنحها ماير لنفسه. مع ذلك يظل بشكل عام الباحث "الموضوعي" و"العقلاني"، الذي تغلب، بتفكيكيته الأدبية للمصادر، على العدائية المسيحية لليهود وعلى علوم الدفاع اليهودية على حد سواء.

هل هذه، إذن، هي الكلمة الأخيرة؟ أليس هنالك خيار آخرغير المعاداة المسيحية لليهودية، الدفاعيات اليهودية، وتفسيرات ماير شبه " العلمية " للأدلة؟ أنا أعتقد على نحو جازم أن هنالك خياراً آخر، وأنا عازم على إثبات ذلك في فصول هذاالكتاب.وقبل أن ندخل في مناقشة مفصلة للمصادر ذات الصلة، سأقدّم بعض الاعتبارات الرئيسيةالتي ستقودني من خلالهذه المناقشة.

لأن هذا الكتاب ليس موجهاً إلى المتخصصين فقط، اسمحوا لي أن أوضِّحَ أولاً ما الذي أعنيه من خلال مناقشتي ليسوع في التلمود. ما أعنيه "بالتلمود" وفق أوسع نطاق لمعنى المصطلح هو، المجموعة الكاملةُ من الأدب الحاخامي، أي، الأدب الذي تركهُ لنا الحاخامات، الأبطال، الذين نَصبَوا أنفسهم بأنفسهم على يهودية الحقبة الكلاسيكية بين القرنين الأول والسابع[2]. يتضمن هذا الأدب المشناة والتوسفتا (المجموعتان التوأم القديمتان من الأحكام القانونية، اللتان تم تحريرهما حوالي عام ٢٠٠ وفي القرن الثالث على التوالي)، والمدراشيم (التعليقات الحاخامية على الكتاب المقدس العبراني بشكلها المتشعب)، والتلمود - بالمعنى التقني والأضيق تحديداً للكلمة - في تجلياته الإثنين، التلمود الأورشليمي أو الفلسطيني (تَمَّ تحريره في أكاديميات فلسطين الحاخامية في القرن الخامس)، والتلمود البابلي (تمَّ تحريره في

---

[1] (*JesusvonNazareth*, p. 34; see also p. 32 .

[2] وهكذا، فأنا أستخدم " الأدب التلمودي " كمرادف " للأدب الحاخامي ".

أكاديميات بابل الحاخامية في القرن السابع). أما رسالة *تولدوتيشو* الجدلية المتأخرة، فهي ليست جزءاً من هذا التحقيق، على الرغم من أنَّ الأمل يحدوني في أنْ أنتقل إليها في مشروع لاحق، إضافة إلى إعداد تحقيق وترجمة حديثين، من أجل مزيد من التوضيح لعلاقتها معاً لأدلة التلمودية[1].

إني أتبع التمييز التقليدي بين المصادر التنائية القديمة (أي المصادر التي تعود لحاخامات القرنين الأول والثاني) والمصادر الأمورائية (أي المصادر التي ترجع لحاخامات القرن الثالث حتى القرن السادس) للأدب التلمودي ذي الصلة. إضافة إلى ذلك، فقد ركّزت للغاية على ما إذا ظهر تقليد بعينه في مصادر فلسطينية وبابلية أو فقط في المصادر البابلية، أي، في التلمود البابلي وحده. والواقع أنه في تسمية الكتاب يسوع *في التلمود* فأنا أؤكد على الدور الهام للغاية الذي لعبه التلمود البابلي ويهود بابل.

تركّز مواد المصادر التي اخترتها للتحليل على يسوع وعائلته. بعبارة أخرى، فأنا لا أدعيأني تناولت الموضوع الأوسع حول كيفية انعكاس المسيحية بحد ذاتهافي أدياننا لحاخامية اليهودية. ويمكن للمرء أن يجادل بأنكتاباً عن"يسوع "في التلمود لا يمكن أن يُكتب بها يكفي دون أن يأخذهذا السياق الأوسع " المسيحية " في الاعتبار الكامل. إلى حد معين أتفق مع هذه المقاربة (وأحيانا سوف أغامر بالدخول في التصنيفات الأكثر شمولاً)؛ لكنني مع ذلك سأتحمل مخاطر أن أحدد نفسي بهذا التعريف الضيق للمسألة لأنني أعتقدأن يسوع، جنباً إلى جنب مع عائلته، كان ينظر إليه في مصادرنا بالفعل كموضوع بحد ذاته.

بعكس ما يرى العديد من أسلافه، سأبدأ عمداً بالافتراض الساذج من أن المصادر ذات الصلة إنما تشير إلى شخص يسوعها لم يثبت خلاف ذلك.ومن ثم، فأنا

---

[1] أعتقد على نحو جازم أن أية إعادة تقييم جدية لهذه المسألة يجب أن تبدأ بتقييم لكل الأدلة في المخطوطة وبتحليل أدبي للنص.

أضع حمل الأدلة الأثقل على عاتق أولئك الذين يريدون رفض صحة المقاطع المتعلقة بيسوع. على نحو أدق، فأنا لا أرى أي سبب يبرر أن لا تعزى المقاطع التنائية [من تانّا، תנא " المكرر " [ثنا باللغة العربية]، " المعلم"، وهم حكماء حاخاميون دُونت آراؤهم في المشناه من عام ١٠ إلى عام ٢٢٠ م. تقريباً. من هنا، فالحقبة التنائية استمرت ٢١٠ سنوات تقريباً. مترجم] التي تتحدّث عن يسوع بن بانتيرا\باندیرا وبن ستادا (" ابن ستادا ") ليسوع، وسأبرر هذا الزعم في الكتاب. وأنا هنا أختلف بشكل كبير مع ماير الذي ينفي بشدة إمكانية أن تكون هناك مقاطع تنائية أصيلة حول يسوع، بَلْ يقول إنَّ المقاطع الأمورائية [من أمورا، وتعني بالعبرية والآرامية، " مفسّر "، " مقرئ "، وجمعها أمورائيم]. والأمورا هو العالِم اليهودي المرتبط بإحدى الكليات العديدة في فلسطين (طبرية، صفورية، قيصرية) أو في بابل (نهارديا، سورا، بومباديتا). وكتابات الأمورائيم مجموعة في ما يُسمى الغمارا، التي تُشكِّلُ مع المشناة التلمود. وهي تفسير للمشناه، لكنها تأخذ أحياناً طابع ملاحظات نقدية وتسمى توسفتا (إضافة). فالأمورايم، هُمْ خلفاء التنايم، وقد كتبوا عموماً بالآرامية وبدأوا عام ٢٠٠ تقريباً وانتهوا عام ٥٠٠ م. تقريباً، مع ظهور جيل السابورايم. مترجم]، تنتمي كلها إلى الحقبة ما بعد التلمودية وليس إلى الحقبة التلمودية.[1]

مع ذلك، فنحن بحاجة هنا للتأكيد على مُؤهَلٍ مُهم .فحقيقةً أني أقبل بمعظم المصادر ذات الصلة على أنها تشير إلى يسوع (ولأسرته، ولاسيما والدته)، فهذا لا يعني، بأية وسيلة، أني افترض تاريخية هذه المصادر .وكما أرى الأمر، فأنا أعتقد أن خطأ ماير القاتل، كان الطريقة التي يطرحُ بها معضلة تاريخية نصوصه. فهو يسلّم جدلاً بأنه إذا طهّر كتلة الأدب الحاخامي من يسوع، وسَمحَ لمقاطع " أصيلة " عن يسوع بالظهور فقط في المصادر التلمودية المتأخرة للغاية وعلى نحو مرغوب به في المصادر ما بعد التلمودية، فهو سيحل المعضلة التاريخية مرة وإلى الأبد: المقاطع

[1] أنظر نتائجه: ٢٤. *Jesus von Nazareth*, pp. 268ff. (especially p. 273).

الموثوقة القليلة، التي يستبقيها، تعود كلّها إلى زمن متاخر للغاية، ولا تساهم بأي شيء ومن ثم ليسوع التاريخي. إنَّ ما يهمه، وربما يشكل هوساً لديه تقريباً، هو يسوع التاريخي. وهذا هو سببُ وَلَعِهِ الكثير في التمييز، مثل (غالبية) الكتّاب اليهود، بين يسوع التاريخي ويسوع الإيمان (وذلك طبعاً عملاً بالتفريق الذي أرست أسسه بحثية العهد الجديد النقدية). يسوع التاريخي لا يظهر في مصادرنا الحاخامية؛ فهي لا تقدّم أيَّ دليلٍ معتمدٍ بشأنهِ، ناهيك عن " الحقائق " التاريخية التي تنحرف عن العهد الجديد، والتي يجب أن تُؤخذَ ومن ثم على نحو جدي. ووفقاً لماير، تلك هي نهاية القصة: كون الأدب الحاخامي، لا قيمةَ له في بحثنا عن يسوع التاريخي، فهو لا قيمة له على الإطلاق، كي يُثيرَ انتباهاً بحثياً جدياً فيما يتعلق موضوعنا.

أوافق على أن كثيراً من موادنا المتعلقة بيسوع هي من وقت متأخر نسبياً؛ وسوف أبرهنُ، في الواقع، أنَّ أوضح المقاطع المتعلقة بيسوع (تلك المقاطع التي تتعامل معه كشخص) والتي تظهرُ فقط في التلمود البابلي، تعود في تاريخ أقدمها، إلى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للميلاد. لكني أختلفُ بقوةٍ مع ماير في أنَّ هذا هو نهاية القصة .فعلى العكس من ذلك، سَوْفَ أزعم أنه من هنا فقط يمكن لتحقيقنا الأصيل أن يبدأ .وأقترحُ أنَّ هذه القصص البابلية(أساساً) عن يسوع وعائلته، هي روايات مناقضة مدروسة ومتطورة للغاية للقصص حول حياة يسوع وموته في الأناجيل - روايات تفترض معرفةً مفصلةً بالعهد الجديد، ولاسيما إنجيل يوحنا، من خلال الدياتيسارون و/ أو البسيطة فرضاً، العهد الجديد الخاص بالكنيسة السريانية[1]. وبدقة أكثر، سأبرهن - باتباع بعض البحوث الأكثر قدماً بالفعل – أن هذه هي روايات مناقضة تقوم بمحاكاة ساخرة لقصص العهد الجديد، وأبرزها قصة

[1] منهجياً فأنا لا أهتم إلا بما يسمى Wirkungsgeschichte(" نظرية التلقي ") لروايات العهد الجديد، أي، كيف تنعكس في المصادر التلمودية وكيف أمكن للحاخامات قراءتها وفهمها. بكلمات أخرى، لست مهتماً بالسؤال المعقد حول تاريخية قصص العهد الجديد بحد ذاتها ولا بإمكانية أن تساهم النصوص الحاخامية في التقييم التاريخي للحوادث الموصوفة في العهد الجديد (مع أني أوافق على أن الأخيرة لا شيء).

ولادة يسوع وموته. إنها تسخر من ولادة يسوع من عذراء، التي يحتفظ لنا بها إنجيلا متى ولوقا، وترفض بشدة الادعاء بأن يسوع هو المسيح وابن الله. والأكثر لفتاً للنظر، أنها كانت تعارض قصة موت يسوع المسيح في العهد الجديد برسالته حول ذنب اليهود والعار الذي لحق بهم كقتلة للمسيح. عوضاً عن ذلك، فهي تعكس ذلك تماماً: نعم، إنهم يؤكّدون، أننا نقبل بالمسؤولية عن ذلك، لكن ليس هنالك من سبب يدفعنا لأن نشعر بالخجل لأننا قتلناه بحق كمجدف ومشرك. يسوع كان يستحق الموت، وقد حصل على ما يستحقه .وفقاً لذلك، فهي تقلب الفكرة المسيحية حول قيامة يسوع عبر جعله يعاقب إلى الأبد في الجحيم وتوضيح أن هذا المصير ينتظر أتباعه أيضاً، الذين يؤمنون بهذا المحتال. فهم يصرّون، أن ليس هناك قيامة، لا له ولا لأتباعه؛ بكلمات أخرى، ليس هناك من مُبَرِّر على الإطلاق لهذه الطائفة المسيحية لأنْ تَدَّعي بوقاحةٍ أنها العهد الجديد، وأنها في طريقها لتأسيس نفسها كدين جديد (ليس أقلّه ككنيسة بسلطة سياسية).

سوفَ أفترضُ أنَّ هذه هي الرسالة التاريخية للأدلة التلمودية (المتأخرة) المتعلقة بيسوع. رسالةُ فخرٍ وثقةٍ بالنفس تعارضُ كلَّ ما نعرفهُ من المصادر المسيحية والمصادر اليهودية الأكثر تأخُراً. وسوف أثبتُ أنَّ هذه الرسالة كانت ممكنة فقط في ظل الظروف التاريخية النوعية في بابل الساسانية، مع جالية يهودية كانت تعيش بحرية نسبية، على الأقل فيما يتعلق بالمسيحيين - مختلفة تماماً عن الأوضاع في فلسطين الرومانية والبيزنطية، مع مسيحية صارت قوة سياسية أكثر وضوحا وعدوانية من أي وقت مضى .هذا لا يعني أن المصادر الفلسطينية خالية من أية معرفة بالمسيحية وبيسوع .على العكس من ذلك، فهي على بينة بشكل واضح ومؤلم من انتشار المسيحية . إنَّها لا تنكرها أو تتجاهلها ببساطة (بنوع من آلية الإنكار والقمع الفرويديتين)، كما كانوا يقترحون غالباً؛ كانت على الأرجح تعترف بالمسيحية، بل دخلت معها في عملية حوارية مكثفة على نحو ملحوظ. مع ذلك، يظل يسوع

كشخص، حياته، ومصيرهُ أقلَّ وضوحاً للغاية في المصادر الفلسطينية. وهكذا أزعمُ أن ليس ما يَهُّم كثيراً هو التمييز بين المصادر المبكرة والمتأخرة، بل التمييّز بين المصادر الفلسطينية والبابلية، بين المركزين الرئيسين للحياة اليهودية في العصور القديمة .وكما سنرى، فقد خلقت الظروف السياسية والدينية المختلفة والتي عاش اليهود في ظلها مواقف مختلفة جداً تجاه المسيحية ومؤسسها.

أخيراً، ما هي نوعية المجتمع اليهودي الذي كان عليه التعامل بهذه الطريقة المعينة مع مسألة يسوع والمسيحية- ثقة بالذات جريئة في بابل، وأكثر تحفظاً بكثير في فلسطين؟ الجواب بسيط لكنه ربما أنه لا يرضي كثيراً المؤرخ الاجتماعي: كان بلاشك مجتمعاً نُخبوياً من الأكاديميات الحاخامية. لقد كان مبدعو هذا الخطاب ومتلقوهُ الحاخامات وتلاميذهم، وليسَ اليهودَ العاديين، الذين لم يكونوا على تواصل مع المداولات الحاخامية - مع أنه لا يمكن استبعاد احتمالية أن يكون الخطاب الأكاديمي إخترق أيضا الخُطب التي كانت تُلقى في المعابد اليهودية، ووصل ومن ثم إلى "الرجل العادي"، لكن لا يوجد أي دليل على ذلك. علاوة على ذلك، ثمة حاجة لإعادة التأكيد، بأنَّ المقاطع المتعلقة بيسوع في التلمود، هيَ مَثَل قطرةٍ ماءٍ في المحيط، أي ليست كبيرةً كمياً ولا مُقدّمة بطريقة متماسكة ولا هي في كثير من الحالات، موضوعة من تلقاء نفسها. مع ذلك، فهي أكثر بكثير من مجرد نسج خيال، أو شظايا مبعثرة لذاكرة مفقودة. وإذا ما حُلّلت وَقُرِنَت على نحو كاف لربط واحدة بالأخرى، فسوف تُشكّل دليلاً قويّاً على الحوار الجريء مع الجماعة المسيحية، على التفاعل بين اليهود والمسيحيين، وهو ما كان يختلف بشكل ملحوظ بين فلسطين وبابل.

فصول هذا الكتابُ، تتبعُ قصة يسوع، كما تظهر في المصادر التلمودية حيث نقوم بجمعها ووضعها على نحو متسلسل. هذا معناه، أنني أضعُ العناوين التي أقدّم تحتها الأدلة وذلك من أجل إيراد المواد في بنية لها معنى، وليس فقط كشذرات أدبية . وعلى الرغم من أنني لا أرغب في أن أفرض على القارئ انطباعاً بوجود رواية متماسكة

حول يسوع في التلموذ، أريد الإشارة إلى مواد المواضيع الرئيسة المتعلقة بيسوع والتي كانت محور اهتمام الحاخامات. يتناول الفصل الأول ("عائلة يسوع")، حجر الزاوية الأول لقصة يسوع في العهد الجديد، أي ولادته من العذراء مريم .وسوف أظهر أنَّ الحاخامات صاغوا هنا، بكلمات قليلة، روايات مناقضة قوية، كان من المفترض، أن تهزَّ أسس الرسالة المسيحية: فوفقاً لهم، لم يولد يسوع من عذراء، كما زعم أتباعه، بل ولد خارج إطار الزواج، فهو ابن عاهرة وعشيقها .من هنا، لا يمكن أن يكون المسيح من نسل داود، ناهيك عن كونه ابناً لله.

يركّز الفصلان التاليان على موضوع شكّل أهمية خاصة للحاخامات، علاقتهم مع طلابهم، فالطالب السيء كان واحداً من أسوأ الكوارث التي يمكن أن تصادف النخبة الحاخامية، والكارثة ليس فقط لذلك الطالب التعيس، بل أيضاً للحاخام الذي كان مسئولاً عنه. وإذا ما اعتبرنا يسوعَ من بين التلاميذ الذين صاروا سيئين، فقد رماهُ الحاخامات بأقسى حكم لهم. علاوة على ذلك، سوف أظهر، أنهُ في حالة يسوع، فإن التوبيخ الذي تم تقريعه، به كان يحملُ بوضوح نغمات تحتية جنسية ويؤكد على الشبهات المتعلقة بأصله المشكوك به. (الفصل الثاني). الشيءُ ذاتهُ، ينطبق على قصةيسوع، التلميذ التافه. ليس فقط أنه رَفّه عن نفسه بأفكار جنسيةبذيئة، بل إرتدَّ، لمّا وَبخَّه حاخامهُ، وأنشأ طائفةً جديدة. من هنا، فالرسالةُ تفيد، أن الطائفة\الدين المسيحي الجديد، إنما نشأ عن طالب حاخامي فاشل وعاصٍ (الفصل الثالث).

الفصل التالي (" معلّم التوراة ") لا يتناول يسوع مباشر، بل يتناول حاخاماً شهيراً من نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني، المسمى إليعازر بن هيركانوس، الذي اتهمته السلطات الرومانية بالهرطقة. لا يوجد تحديدٌ دقيقٌ لنوع الهرطقة، لكنني سأبرهن أن الهرطقة المسيحية، هي التي كانت على المحك، وبأن الحاخام إليعازر اتهم بعلاقةٍ وثيقةٍ مع أحد تلاميذ يسوع. علاوة على ذلك، سوف أثبت من جديد، أنَّ التجاوزات الجنسيةكانت متضمنة هنا، لأنَّ العبادةالمسيحية كانت متميزة بتحريض

أعضائها على ممارسة طقوس فاجرة وممارسات عربدة سريّة. وهكذا فالحاخام إليعازر أصبحَ الشبيه doppelgänger الحاخامي ليسوع، حيث انغمس في تجاوزات جنسية، وممارسات لسلطة سحرية. كان باقي الحاخامات بحاجة لمعاقبته بضغط كامل من الوسائل المتاحة لهم (الحرم الديني)؛ لأنه كان يهدد جوهر سلطتهم الحاخامية.

آليات مشابهة تعملُ في القصص التي تتناول قُوة الإشفاء السحرية المرتبطة باسم يسوع (الفصل الخامس). في إحدى القصص، يُطالعنا حاخام عضته أفعى، ويريد أن يُعالج باسم يسوع، الذي سيلفظه على جرحه أحد أتباع يسوع. لكن رفقائه من الحاخامات، لم يسمحوا للهرطوقي المسيحي، بأن يقوم بمعالجته، فمات الحاخام الفقير. في قصة أخرى نجدُ خبراً عن حفيد حاخام شهير، والذي كاد أن يختنق من شيء ابتلعه، لكنه ظلَّ حيّاً حين استطاع أحد الهراطقة المسيحيين لفظ اسم يسوع عليه. أما جده، وبدل أن يرتاح، فقد لعن الهرطوقي، وتمنى لو أن حفيده مات بدل أن يُشفى باسم يسوع. في الحالتين على حد سواء نلاحظ أن القوة السحرية تشكّل مشكلة بحد ذاتها (لأنه، بالمقابل، فإنَّ القوة السحرية مسلّم بها جدلاً، حتى لو مارسها مهرطق وباسم يسوع)؛ والأرجح أن ما كان على المحك من جديد، هو القوةُ السحريةُ الخاطئة، القوة السحرية التي تنافس سلطة الحاخامات والتي تحرّض على قيام سلطة أخرى – يسوع والجماعة المسيحية.

في الفصل السادس (" إعدام يسوع ")، نرجع إلى مصير يسوع ذاته. وهنا نجد قصّة محكّمة تماماً – ومن جديد نقول، إنها موجودة فقط في التلمود البابلي – وتتناول تفاصيل الإجراءات الهالاخية [من هالاخا، بمعنى شرع] لمحاكمة يسوع وإعدامه: يسوعُ لَمْ يُصلب فحسب، بل وفق الشرع اليهودي، رُجِمَ حتى الموت ومن ثم، كأسوأ عقاب للجثة ما بعد الموت، والذي كان يُعمل به لأعتى المجرمين، عُلّق على شجرة، حدث هذا ليلة عيد الفصح، والتي صدف وأن كانت ليلة سبت (الجمعة). وكان سببُ إعدامه، أنه أتُهِمَ بالشعوذة، وبأنه حَرَّضَ إسرائيل على الوثنية. وكما يتطلب

الشرع اليهودي، فإن منادياً قام بإعلان حكم موته – وذلك كي يُعطى المجال لشهود في صالحه، إن وجدوا – لكن ما مِن أحد جاء ليدافع عنه. أخيراً، اعتبر أنه مقرّب من الحكومة الرومانية، لكن هذا لم يسعفه بشيء أيضاً. تظهر مقارنتي لهذه الرواية الحاخامية مع الأناجيل، بعض التطابقات والفروقات الملفتة: الأكثر وضوحاً بين التطابقات هو اليوم الذي يسبق الفصح كيوم لمحاكمة يسوع وإعدامه (وهو ما يتناسب مع إنجيل يوحنا)، ومن بين الفروقات، الإصرار الحاخامي على واقعة، أن المسيح كانت قد تمت محاكمته وإعدامه وفقاً للشرع اليهودي، لا الروماني. وأنا أفسّر هذا " كقراءة خاطئة " متعمدة للعهد الجديد، حيث يعاد الزعم، بأنَّ يسوعَ، إذا جاز القول، كان للشعب اليهودي، ومن ثم يقرّون بنوع من الفخر، أنه أُعَدِمَ بحق وبشكل شرعي لأنه كان يهودياً مهرطقاً.

تواصل القصّة حول تلَاميذ يسوع الخمسة (الفصل السابع) سوق تهم كهذه. ومقابل المحاولات التي لا طائل منها لمعظم الباحثين، كي يجدوا هنا بعض بقايا مظلمة لتلاميذ يسوع التاريخيين، فأنا أقرأ القصة كمعركة معقدة للغاية بالآيات التوراتية، معركة بين الحاخامات ومناوئيهم المسيحيين، وهي تتحدى الزعم المسيحي، بأنه كان المسيح وابن الله، وأنه قام من بين الأموات بعد موته المريع، وأن موته كان ذروة العهد الجديد. من هنا، كما سنرى، فهذه القصة، عوضاً عن كونها إضافة لوجه غريب آخر فقط للقصص الحاخامية الساحرة حول يسوع، ليست أكثر من حوار لاهوتي مدروس يلقي بظلاله على المناظرات بين اليهود والمسيحيين في القرون الوسطى.

الأكثر غرابة بين كل القصص المتعلقة بيسوع، هي تلك التي تُخبرنا كيف يتشارك يسوع مكانه في العالم الآخر مع طيطس وَبَلْعام، العدوين الأسوأ سمعة للشعب اليهودي. وفي حين يعاقب طيطس على تدميره للهيكل بإحراقه حتى يصير رماداً، ومن ثم تجمع أعضاؤه ويُحرقُ من جديد، وفي حين يعاقب بلعام برميه في سائل

منوي حار، فإن مصير يسوع يتجلّى بوضعه إلى الأبد ضمن براز يغلي. لقد شغلت هذه القصة القذرة الباحثين لزمن طويل، دون أي حل مرض. وسوف أتكهن، أنها ردٌّ متعمدٌ، تصويري تماماً، على مزاعم العهد الجديد، وهذه المرة وعد يسوع أن تناول لحمه وشرٌ بدا ضامناً لحياة الأبدية لأتباعه . وإذا ما فهمنا الأمربهذه الطريقة، فالقصة تعبّر عن رسالة ساخرة :ليس فقط أن يسوع لم يقوم من بين الأموات، بل إنه يعاقب في الجحيم إلى الأبد؛ وفقاً لذلك، فأتباعه - الكنيسة المزدهرة، التي تؤكّد أنها إسرائيل الجديدة - ليسوا سوى حفنة من الحمقى، يقودهم بنوع من التضليل أفّاق ماكر.

الفصل الختامي ("يسوع في التلمود") يحاول ربط الجوانب المختلفة والمتنوعة لقصة يسوع في الأدب الحاخامي ومن ثم وضعها في سياقها التاريخي .فقط عندما يتم التخلّي عن البحث العقيم عن شذرات معلومات عن يسوع التاريخي، المخبأة في "بحر التلمود"، وعندما تُطرح الأسئلة الصحيحة، بغض النظر عن الاعتبارات الاعتذارية، الجدلية، أو غيرها، يمكن أن نكتشف "الحقيقة التاريخية "خلف مصادرنا: أنها إجابات أدبية على نص أدبي، هو العهد الجديد، في ظل ظروف تاريخية محددة جداً.وسوف أعالج المواضيع الرئيسية التي تظهر تقريبا كمقولات أساسية في النصوص - الجنس، السحر، الوثنية، التجديف، القيامة، والإفخارستيا – ومن ثم أضعها في السياق المعاصر لها، أدبياً وتاريخياً.

أخيراً،كون واحدة من النتائج الأكثر لفتاً لتحقيقي هي إظهار الفرق في المواقف بين المصادر الفلسطينية والمصادر البابلية، فسوف أطرح سؤالاً مفاده أنه لماذا نجد أهم العبارات، وأكثرها راديكالية وجرأة، في المصادر من التلمود البابليوليس في مصادر التلمود الفلسطيني. وفي متابعتي لهذا السؤال سأحاول أن أضع الخطوط العريضة للواقع التاريخي لليهود والمسيحيين الذين كانوا يعيشون في الإمبراطورية الساسانية في العصور القديمة المتأخرة، مقابل تلك التي كانت لليهود الذين كانوا يعيشون في فلسطين تحت الحكم الروماني، ومن ثم تحت الحكم المسيحي. بعد ذلك

سوف ألخص أدلة العهد الجديدكما تظهر من نصوصنا الحاخامية، ومن ثم سأطرح سؤالاً عينياً مفاده لماذا يحتل إنجيل يوحنا تلك المكانة البارزة من بين المراجع للعهد الجديد. وفي ملحق، سأطرح مشكلة تقليد مخطوطة التلمود البابلي وظاهرة الرقابة.

ملاحظة تقنية مختصرة: ترجمة التوراة العبرية والمصادر الحاخامية قمت بها بنفسي (راجعت، مع ذلك، ترجمة جمعية النشر اليهودية للتناخ، الكتاب المقدس المشروح لـ:نيو أكسفورد ، وترجمة سونسينو للتلمود والمدراش راباه)؛ بالنسبة للعهد الجديد، فقد استخدمتُ الكتاب المقدس المشروح لـ: نيو أكسفورد، مع الأسفار المنحولة القانونية الثانية. نسخة قياسية محققة حديثاً، تحرير مايكل د. كوجان، أكسفورد :مطبعة جامعة أكسفورد،2001. كل الترجمات من مصادر أخرى موثقة في الملاحظات.

من أجل التلمود البابلي والتلمود الأورشليمي (بالعبرية: هاتلمود هايروشالمي و هاتلمود ها بابفلي على الترتيب) استخدم المصطلحات باللغة الإنكليزية والمختصرات باللغة العبرية يروشالمي وبافلي على حد سواء.

(١)

عائلة يسوع

الأدب الحاخامي صامت بالكامل تقريباً عن نسب يسوع وخلفيته العائلية. ولا يبدو أن الحاخامات يعرفون – أو أنهم لا يَهتمون لأن يذكروا ذلك - بما يقوله لنا العهد الجديد: كان ابناً لواحدة اسمها مريم وزوجها (أو على الأرجح خطيبها) يوسف، نجار من مدينة الناصرة، وأنه ولد في بيت لحم، مدينة داوود، ومن ثم فهو من نسب داوود. أنه فقط في التلمود البابلي، حيث نجد مقطعين شبه متطابقين، يمكن أن نحصل منهما على بعض المعلومات الغريبة، التي يمكن اعتبارها صدىً خافتاً ومشوهاً لقصص يسوع الإنجيلية حول خلفيته العائلية ووالديه[1]. ولأن أياً من المصدرين لا يذكر اسم يسوع، بل عِوَضاً عن ذلك يلجآن إلى الاسمين المبهمين " بن ستادا " وبن بانديرا\بانتيرا " على الترتيب، فإن علاقتهما بيسوع محط نزاع ساخن. سأحلل النص البابلي بالتفصيل وأثبت أنه إنما يشير في الواقع إلى يسوع العهد الجديد، وليس أنه مجرد صدى بعيد وفاسد لقصة العهد الجديد؛ بدلاً من ذلك، إنه يقدم– بكلمات قليلة وأسلوب استطرادي مميز نمطي للنص البابلي – قصة مناقضة مدمّرة وطموحة للغاية ضد قصة الرضيع في العهد الجديد.

---

[1] b Shab 104b; b Sanh 67a .

إن نسخة قصتنا الموجودة في رسالة الشبات ١٠٤ ب متضمنة في عرض للقانون المشنائي [من مشناه، الجزء الأول من التلمود]، الذي يعتبر كتابة حرفين أو أكثر عملاً ومن ثم فهو محرّم يوم السبت (رسالة الشبات ١٢:٤). تناقشُ المشناة كلّ أنواع المواد التي يمكن استخدامها للكتابة، والأشياء التي يمكن للمرء أن يكتب عليها، وينص على أن تحريم الكتابة يشمل أيضاً استخدام المرءلجسده كغرض للكتابة. من هذا يظهر السؤال المنطقي: لكن ماذا بشأن الوشم؟[١]هل هو، أيضاً، يعتبر كتابة، ومن ثم فهو محرّم يوم السبت؟[٢] ووفقاً لا ليعازر، فإن الجواب هو نعم (فهو محرّم يوم السبت)، في حين يسمح الحاخام يهوشوا به (في المقطع الموازي في التوسفتا يقال إنهم الحكماء).

تضفي التوسفتا والتلمودين البابلي والأورشليمي المزيد من التفاصيل على هذه المشناه. ووفقاً للتوسفتا، يرد الحاخام اليعازر على الحكماء بالقول: "لكن ألم يعلّم بن ساترابهذه الطريقة فقط؟"[٣] بكلمات أخرى، ألم يستخدم الوشم على جسده كوسيلة مساعدة لتسهيل تعليمه (ومن ثم، ألم يكن واضحاً أنها أحرف وهي من ثم محرم أن " تكتب " يوم السبت)؟ هذا أمر سيء بما فيه الكفاية، لكن التلمودين يصلان إلى تفسير أكثر سوءاً حول سبب تحريم الوشم على جسد أحدنا، حين يجعلا إليعيزر يسأل: " لكن ألم يأت بن ستادا بالسحر من مصر عن طريق الخدوش / الوشم (*بيسريتاه*)على جسده؟"[٤]في النسخ الثلاث جميعاً يرفض الحكماء اعتراض الحاخام اليعازر، بدليل

---

[١]حرفياً: الذي يخدش (علامة) على جسده أو ينقش على جسده (*ها-مزاريت عال بسارو*).

[٢]وشم الجسد محرّم عموماً، حتى حين لا يكون الأمر يوم السبت. من هنا، فالتلمود لا يتحدّث عن الوشم بل عمّا إذا كان الوشم يشكّل انتهاكاً للسبت أم لا.

[3]. t Shab 11:15.

[٤]هذه هي النسخة في الشبات البابلية ١٠٤ ب؛ شبات الأورشليمية ١٢:٤\٣ الورقة ١٣ د.: " لكن ألم يحضر ابن ستادا معه من مصر السحر عبر هذا على وجه الدقة (أي عبر خدش أو وشم علامات تشبه الحروف على الجلد؟)". من هنا فالأورشليمي لا يتحدّث عن الوشم على جسد واحدنا، بل عن كل أنواع الجلد.

مضاد من أن بن ساترا\ستادا[1] كان أحمقاً وأنهم لن يدعوا سلوك أحد الحمقى يؤثر على تنفيذ قوانين السبت.

في هذا السياق، فإنَّ التلمود (رسالة الشبات ١٠٤ ب)[2] يكمل موضحاً الخلفية العائلية الملغزة " للأحمق ". النص محفوظ فقط في المخطوطات غير الخاضعة للرقابة والنسخ المطبوعة من البابلي. أقتبس وفقاً لمخطوطة ميونيخ ٩٥ (مكتوبة عام ١٣٤٢ في باريس)، مع بعض الاختلافات في الحواشي:

(هل كان) ابن ستادا[3](وليس على العكس من ذلك) ابن بانديرا؟

قال رابحسدا: الزوج (*بعل*) كان ستادا، (و) الحبيب\العشيق (*بوعل*) كان بانديرا.

(لكن ألم يكن الزوج) (*بعل*) بابوس بن يهودا وكانت أمه على الأرجح هي ستادا؟[4]

---

[1] تبدو نسخة ابن ساترا لاسمه أكثر أصالة (على الأقل هنا)كون ساترا هي لعب واضح بكلمتي *لي-ساريت*(يخدش، ينقش)

[2] النص الموازي في شبات البابلية ٦٧ آ شبه متطابق لكنه موضوع في سياق مختلف، أي، *المسيت*، أي الشخص الذي يغوي آخر كي يعبد الأوثان. أنظر لاحقاً.

[3] من المهم أن نشير إلى أن بعض المخطوطات (Ms. Oxford Opp. Add. fol. 23 in Shab 104b and Mss. Yad ha-Rav Herzog 1 and Karlsruhe Reuchlin 2 in Sanh 67a) وكذلك النسخ مطبوعة (Soncino in Shab 104b and Barco in Sanh 67a) باستمرار تدعوها\الزوج\أمه " ستارا " بدلاً من " ستادا ". يمكن أن ننطق *ستارا* بصيغة *سترا* (حرفياً: جنب)، ويمكن أن تكون *سترا* لعب بالكلمات مع *سريتاه* " الخدوش\الوشم " التي أحضر من خلالها ابن ستادا سحره من مصر. لا أرغب بأن أقترح أن " سترا " يمكن أن تكون إشارة إلى فكرة *سترا أحرا* القبالية، والتي تعني " الجانب الأخر للشر "، خاصة في الزوهار. ومخطوطة كارلسزروهه (القرن ١٣) إنما هي قديمة للغاية حتى تتضمن قراءة قبالية كهذه لقصة يسوع.

[4]) من الواضح أن العبارة العبرية*لا هو\لا إمو* في مخطوطة ميونيخ هي dittography [فعل تكرار خاطئ تصادفي لكلمة أو حرف أو عبارة]؛ مخطوطة شبّات الأخرى ١٠٤ ب تقرأ كما يلي:
مخطوطة أوكسفورد ٢٣: " الزوج كان بابوس بن يهودا هذا، وربما كانت أمه ستادا وأبوه بانديرا "؛
مخطوطة الفاتيكان ١٠٨: " الزوج [قراءة أخرى: المُساكن] كان بابوس بن يهودا (و) أمه كانت ستادا [إضافة: (و) هو يسوع الناصري]"؛
مخطوطة الفاتيكان ٤٨٧: بعد اسم " بن سيتيدا "، الجزء التالي مفقود؛
نسخة سونسينو المطبوعة: " الزوج كان بابوس بن يهودا وأمه كانت ستادا"؛
مخطوطة سنهدرين ٦٧ آ: مخطوطة ميونيخ ٩٥: " الزوج كان بابوس بن يهودا، لكن ربما يقال: ستادا كانت أمه "؛
مخطوطة فلورنسا II. ١. ٨–٩ : " الزوج كان بابوس بن يهودا، لكن ربما يقال: أمه كانت ستادا "؛
مخطوطة كارلسروهه (روحلين ٢): " الزوج\المساكن كان بابوس بن يهودا، لكن ربما يقال: أمه كانت ستادا "؛

كانت أمه [مريم][1]، (المرأة) التي تدع [شعر][2]نساء(ها) ينمو طويلاً (مغادلا [سعر] *نشّايا*)[3].

هذا[4] ما يقولونه عنها[5] في بومبيديتا: هذه واحدة هربت (كانت غير مخلصة) من زوجها، (*شطت دا مي-بعلاه*).

هذا خطاب نموذجي للبابلي، والذي يحاول توضيح التناقض بين التقليدين: فوفقاً لأحد التقليدين المتلقين، يسمّى الأحمق / الساحر "ابن ستادا "، ووفقاً للآخر فهو يدعى ابن " بانديرا "[6] إذن، ما هو اسمه الصحيح؟[7] بكلمات أخرى، التلمود منشغل بمشكلة مفادها أن الشخص ذاته يحمل اسمين مختلفين لكن ليس بمسألة من يكون هذا الشخص (يفترض أن الإجابة على هذا السؤال الأخير واضحة:يبدو أن الجميع يعرفونه). ويقدّم هنا إجابتين مختلفتين:

أولاً، يقترح راب حسدا (أمورا بابلي من الجيل الثالث ومعلم مهم في أكاديمية سورا؛ مات عام ٣٠٩) أن الشخص المعني كان له، إذا جاز القول، " أبوان " لأن أمه كان لها زوج وحبيب[8]، وأنه كان يسمى " ابن ستادا " وذلك بالإشارة إلى الزوج، و "

مخطوطة ياد ها-راب هرتزوغ ١ : " الزوج كان بابوس بن يهودا، لكن ربما يقال عن أمه كانت ستادا "."

[1] " مريم " في معظم المخطوطات والنسخ المطبوعة، لكن في مخطوطة ميونيخ فقط في سنهدرين ٦٧ آ. – في مخطوطة الفاتيكان ترد إضافة فريدة وغريبة: أمه كانت مريم " وأبوه (*أبوياله* ؟) الأمير\ناسه (ناسي\نسيا)؟ ".

[2] شعر (سعر) مفقودة في كل المخطوطات وتظهر فقط في نسخة فيلنا المطبوعة. من أجل هذا المقطع أنظر المقالة التوضيحية في Burton L. Visotzky: "Mary Maudlin among the Rabbis," in idem, *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, pp. 85–92. فيسوتسكي يقارن مقطعنا بمقطع من حاغغاه البابلية ٤ ب ويبرهن أن سعر أدخلت إلى نسخ التلمود الأشكنازية عبر تفسير راشي وأن العبارة الأصلية كانت فقط *مغادلا نشايا*، (حرفياً: " مربية نساء "). ومهما أمكن لهذه العبارة أن تعني، فهو يقترح أن تشويشاً أو على الأرجح تورية مقصودة حول مريم المجدلية ومريم، أم يسوع، كان يتم العمل عليه (أنظر الهامش ٢٢ لاحقاً).

[3] أو " مريم التي [تجدل] شعر النساء "؛ أنظر: (Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Gaonic Periods*, RamatGan: Bar Ilan University Press, 2002, s.v. gedal # 2). العبارة ككل منطوقة مخطوطة ياد ها-راب هرتزوغ.

[4] *لا* السابقة في مخطوطة ميونيخ ٩٥ (شبات ١٠٤ ب فقط) هي من جديد dittography.

[5] " عنها " فقط في في مخطوطة ميونيخ ٩٥ (شبات ١٠٤ ب).

[6] بشأن تنويعات الاسم الأخير؛ أنظر لاحقاً.

[7] أفهم الجملة الأولى كسؤال وليس كعبارة تستبق نتيجة التوضيح التالي.

[8] مع لعب عبري رائع على كلمتي: *بعل ويوعيل*.

ابن بانديرا "، وذلك بالإشارة إلى الحبيب. مقابل هذا، يخرج علينا مؤلف مجهول بحل مختلف: إنه يجادل قائلاً، لا، فزوج والدته ليس واحداً يحمل اسم " ستادا "، بل هو بابوس بن يهودا، وهو عالم فلسطيني (ليس مصوّراً كحكيم بل هو لا يحمل اللقب " حاخام ") من النصف الأول من القرن الثاني الميلادي، وأن من كان يُسمى " ستادا "[1] كان في الواقع أمه. وإذا كان هذا هو الحال، فإن الخطوة الأخيرة من الخطاب- المصغّر تستمر، ونحن بحاجة فعلاً، لأن نفسّر معنى هذا الاسم الغريب " ستادا، " الذي يُطلق على أمه. والجواب هو: كان اسم أمه الحقيقي هو مريم، أما " ستادا " فهو لقب مستمد من الجذر العبراني\الآرامي *شطاه\شطه*، (" ينحرف عن الطريق المستقيم، يضل، يكون غير مخلص "). بكلمات أخرى، أمه مريم كانت تدعى أيضاً "ستادا"، لأنها كانت *سوطاه*، أي امرأة مُشْتَبه بها بأنها مارست الزنا، أو بالأخرى مدانة بممارسته. هذا التفسير المجهول مصدره بومباديتا، الأكاديمية المنافسة لأكاديمية سورا في بابل.

وهكذا يتضح لنا، أنَّ التفسيرين على حد سواء يبدءان بفرضية، أنَّ أم بطلنا كان لها زوج وحبيب، وأن اختلافهما الوحيد كان في اسم الزوج (ستادا مقابل بابوس بن يهودا). ومن الواضح أنَّ راب حسدا هو من أطلق اسم بانديرا على العشيق، لكن يبدو إنَّ هذا الاسم كان مقبولاً في تفسير بومباديتا أيضاً، لأنه يفترض جدلاً زنا الأم ولا يقترحَ إسماً غيرهُ للعشيق. أما تحديدُ هوية بابوس بن يهودا على أنه الزوج، فَقَدْ جاء من قصة أخرى في البابلي، منقولة باسم الحاخام مئير، وأن بابوس بن يهودا، حين كان يغادر منزله، كان معتاداً على قفل الباب على زوجته في منزلهم – وواضح أنه كانت له أسبابه كي يشك بوفائها (التلمود البابلي، رسالة غتين ٩٠ آ). هذا السلوك من جانب بابوس بن يهودا يمكن مقارنته بشدة تامة مع سلوك رجل يضع فنجانه جانباً، لو

---

[1] لا يبدو أن إن النتيجة التي نحصل من أن الاسم " بن ستادا " يجعل النسب هنا أمومياً وذلك عوضاً عن النسب الأبوي المعتادتزعج حاخامات بومباديتا.

سقطت في الفنجان ذبابة، ويتوقف عن شرب أي كمية منه – وهو ما يعني أن بابوس بن يهودا لم يكتف فقط بقفل الباب على زوجته حتى لا تتمكن من الخروج، لكنه كان ينفر من ممارسة الجنس معها أيضاً لأنها صارت موضع شك.

تحظى سُمعةُ أم بطلنا المريبة بالمزيد من التأكيد عبر القول إنها تركتْ شعرها ينمو إلى درجة مفرطة. ومهما كان المعنى الأصلي لهذه العبارة الغريبة،[1] فالسياق في شبات ١٠٤ ب\سنهدرين ٦٧ آ يوحي بوضوح أن شعر مريم الطويل والذي كان على ما يبدو محلولاً كان مؤشراً على سلوكها الماجن. مقطع آخر في التلمود (إروبين ١٠٠ ب) يصف مثال " المرأة السيئة " على النحو التالي: " تترك شعرها يطول مثل ليليت (*مغادلت سعر كليليت*)[2]، تجلس حين تبوّل مثل حيوان، وتعمل كمخدة لزوجها ". على نحو مشابه، تستمر القصة في غتين لتتحدث عن " الرجل الذي يرى زوجته تخرج وشعرها مفكوك[3] وتغزل الثياب في الشارع وإبطاها مكشوفان وتستحم مع أناس (آخرين) " – وينتهي إلى القول، إن رجلاً كهذا، يجب أن يطلّق زوجته فوراً، عِوض أن يستمرَ في العيش معها ومضاجعتها. فامرأة تظهرُ حاسرةَ الرأس بشعر طويل أمام العامة، فهذا يبدو انه يستلزم هنا، أن تكون عرضة لكل أنواع السلوك الإباحي وتستحق أن تُطلّق.[4]

إذا كان البابلي يسلّم جدلاً بأن أم بطلنا كانت زانية، فالنتيجة المنطقية، هو انهُ كان *مامزير*، أي ابن زنا أو طفلاً غير شرعي. ومن أجل وضعه ضمن صنف *المامزير* هذا، لَمْ يكن مهماً، ما إذا كان أبوه البيولوجي عشيق أمه بالفعل وليس زوجها الشرعي – فالحقيقة ذاتها من أنه كان لها عشيقٌ، تجعلُ من وضعهِ الشرعي موضع شك. من هنا

[1] النص الموازي الوحيد نجده في حاغيغاه البابلية ٤ ب، حيث تروى قصة عن ملاك الموت الذي يأخذ خطأ مريم " مربية الأطفال " (*مغادلا دارداق*) بدل مريم طويلة الشعر (*مغادلا سعر نشايا*).

[2] ليليت هي الجنية سيئة السمعة التي تغوي الرجال وتعرض حياة الحوامل للخطر.

[3] *روشاه باروا* = مكشوف الرأس.

[4] يمكن أيضاً أن التلمود يخلط بين أهم مريمتين في العهد الجديد: مريم، أم يسوع، ومريم المجدلية، التي كانت واحدة ممن اتبع يسوع من النساء. إضافة إلى ذلك، " المرأة غير الأخلاقية " في إنجيل لوقا (٧: ٣٦–٥٠)، التي تماثل لاحقاً مع مريم الجدلية (أنظر لاحقاً)، والتي مسحت قدمي يسوع بشعرها، كان لا بد أن شعرها طويل للغاية.

كان عدم الثقة من أنه كان يدعى أحياناً بن ستادا في حين، كان يُدعى في أحيان أخرى بن باندیرا. لكن على الرغم من كل ذلك، فالتلمود على ما يبدو كان مُقتنعاً أن والده الحقيقي كان باندیرا،[١] عشيق أمه، وأنه كان ابن زنا بالمعنى الكامل للكلمة.

في بحثهم عن أدلة خارج كتلة الأدب الحاخامي، أشارَ الباحثون طويلاً إلى نص موازٍ بارز في المقالة الجدلية للفيلسوف الوثني سلسوس، *Alethēs Logos*، المكتوبة في النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد،[٢] والتي يحتفظ لنا منها بشواهد فقط أحد آباء الكنيسة المدعو أوريجانس في رده المسمى *ضد سلسوس* *Contra Celsum* (مكتوب تقريباً بين الأعوام ٢٣١-٢٣٣). هناك، يقدّم لنا سلسوس أحد اليهود[٣] وهو يتحاور مع يسوع ذاته متهماً إياه بأنه هو " من لَفَّقَ قصةَ ولادتهِ من عذراء ". والواقع أن اليهودي يقول:

لقد جاء [يسوع] من قرية يهودية ومن امرأة ريفية فقيرة والتي كانت تكسب عيشها من الحياكة. ويقول [اليهودي]: إنها طُرِدت على يد زوجها، الذي كانت حِرفته النجارة، لأنها اتهمت بالزنا. ثم يقول إنه بعد أن طردها زوجها، وبينما كانت تتجول بطريقة مشينة، وضعت يسوع سراً. ويقول لأنه [يسوع] فقير، فَقَدْ أجّرَ نفسه كعامل في مصر، وهناك جرّب يده بقوى سحرية معينة والتي يفتخر بها المصريون أنفسهم؛ فعاد ممتلئاً بالزهو، بسبب هذه القوى، وبسببها منح نفسه لقب الله.[٤]

---

[١] يتوضح هذا في مخطوطة أوكسفورد (366) Opp. Add. fol. 23: " الزوج كان بابوس بن يهودا، والأرجح أن أمه كانت ستادا وأبوه باندیرا ".

[٢] بدقة أكثر، خلال حكم ماركوس أوريليوس (١٦١ – ١٨٠)؛ أنظر: John Granger Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, p. 55 with n. 1.

[٣] هذا " اليهودي " رابط هام بين التقاليد الإنجيلية، التلمود، و*تولدوت يشو* التي جاءت لاحقاً، ومن الواضح أن الروايات التي يقدمها أقدم من ستينيات وسبعينيات القرن الثاني.

[4] Origen, *Contra Celsum* I:28; translation according to Origen: *Contra Celsum*, trans., introd., and notes by Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press, 1953, pp. 28–31.

في شاهد آخر يعيد سلسوس هذه المزاعم التي يضعها في فم أحد اليهود، بَلْ يعطينا اسم والد يسوع:

لكن دعونا نرجع إلى الكلمات الموضوعة في فم اليهودي، حيث تُوصف أم يسوع بأنها طُردت من قبل النجار، الذي كان قَد عقد خطبته عليها، فقد أدِينتْ بالزنا، وبأن لها ولداً من أحد الجنود الذي يحمل اسم *بانثيرا* (*Panthēra*).[1]

ثمّةَ أمور مشتركة كثيرة بين هذه القصة والحوار القصير في التلمود، البطلُ هو ابن زنا، عادَ من مصر بقوى سحرية، لكن الأكثر أهمية، هو أن اسم عشيق أمه (والده) كان بانثيرا. الفارق الوحيد بين النسختين في التلمود وعند سلسوس هو واقعة أن سلسوس أوضح، أنَّ الطفلَ، المولود من الزانية اليهودية الفقيرة ومن العسكري بانثيرا، كان يسوع بالذات الذي يعتبرهُ المسيحيون مؤسس ديانتهم، في حين يظل التلمود صامتاً فيما يخص اسم العلم للطفل. [2]لكن هذا لا يخلق مشكلة حقيقية، لأن التلمود، كما رأينا، لا يهتم بهوية الطفل، بل بالظاهرة الغريبة المتعلقة باسمين مختلفين أُطلقا على والده. ثمة ما هو أكثر، فمصادر حاخامية مختلفة تذكر يسوع كابن لباندیرا،[3]ومن ثم نستطيع أنْ نفترَض بأمان، أنَّ التلمود يستلزمَ معرفة بهذه الهوية. إن المغزى النهائي لهذه النسبة، طبعاً، هو حقيقة، أنَّ يسوع، عبر والده بانثيرا\باندیرا، لم يصبح فقط ابن حرامٍ، بل ابن لغير يهودي.[4]

---

[1] Ibid. I:32؛ أنظر أيضاً: Eusebius, *Eclogae propheticae* III:10 (*Eusebii Pamphili Episcopi Caesariensis Eclogae Propheticae*, ed. Thomas Gaisford, Oxford 1842, p. 11) يقول اليهود بخبث إن يسوع كان " قد ولد لأب هو نمر (ek panthēros) ".

[2] فقط في مخطوطة الفاتيكان ١٠٨ تحدد هوية الطفل على أنه " يسوع الناصري " (أنظر الهامش ٩ آنفاً).

[3] توسفتا حولين ٢:٢٢ (شبات أورشليمية ١٤:٤، الورقة ١٤ د؛ عبودا زارا ٢:٢ الورقة ٤٠ د)؛ توسفتا حولين ٢:٢٤. أنظر لاحقاً.

[4] من هنا لا نتفاجأ حين نرى أن إرنست في كتابه سيء الصيت *Welträthsel* يستخدم والد يسوع غير اليهودي " كدليل " ليس فقط على أنه لم يكن يهودياً " صرفاً " بل أنه انحدر جزئياً من " عرق آري متفوق " (Ernst Haeckel, *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Bonn: Emil Strauß, 9th ed., 1899, p. 379).

هذا التطابقات تجعل من المحتمل للغاية، أن يكون التلمودُ وسلسوس قَدْ اعتمدا على مصادر مشتركة، (الأكثر ترجيحاً أنها مصادر يهودية أصلاً) والتي تروي أنَّ يسوع الناصري كان ابن حرام؛ لأن أمه كانت زانية (مريم)[١]،وأن أباه كان عشيقها (بانثيرا\بانديرا). بعض الباحثين، والأكثر راديكالية بينهم يوهان ماير، يريدون أن يستنتجوا من واقعة أنَّ الاسم بانثيرا شائع نسبياً في النقوش اللاتينية،[٢] وأن تهجئة الاسم المعادل له بالعبرية تختلف على نحو معتبر، أنه لا بد أن كان هنالك يسوع مختلف آخر كنيته من ناحية الأب هي بانثيرا\بانديرا\بانتيري (أو صيغ مشابهة)، والذي يجب أن لا نقتفي أثره في يسوع الناصري وحده.[٣] ومع أنه يجب أن لا نستبعدَ احتمالية كهذه، فهي لا تبدو مُرجحة أبداً. والنسخ المختلفة للاسم، بانديرا تَظَلُّ متشابهة بما يكفي لأن تعزا للشخص ذاته، لكن إسناداً كهذا، لا يتطلّب حَتْماً أن يقتفى أثر كل الأشكال المختلفة للاسم فيلولوجياً لصيغة ذيلية واحدة (بانثيرا)[٤]. أكثر من ذلك، وهو الأهم، فالاسم ليس منتشراً على الإطلاق بالعبرية أو الآرامية، وهذه الحقيقة وحدها، تجعلُ الارتباط مع بانثيرا سلسوس واضحاً.

يهودي سلسوس في نهاية القرن الثاني والتلمود البابلي في تقليد يفترض، أنه من بداية القرن الرابع يقدّمان القصة المناقضة لخلفية عائلة يسوع، والتي هي كما هو واضح عكس لقصة العهد الجديد حول ولادة يسوع ونقد لها. هنالك مواضيع عديدة يمكن اعتبارها سمات مميزة:

١ – يسوع " يرجع " من مصر كساحر. في العهد الجديد، يهربُ والدا يسوع، يوسف ومريم، إلى مصر مع الطفل الوليد؛ لأن هيرودوس هدد بقتل الطفل (متى ٢:

---

[١] مؤلف آخر من تلك الفترة تقريباً، هو اللاهوتي المسيحي ترتليانوس (القرن الثاني وبدايات القرن الثالث)، يدعو يسوع ابن نجار وعاهرة (*quaestuaria*: De Spectaculis, 30).

[2] Adolf Deissmann, "Der Name Panthera," in *Orientalische Studien Th. Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag*, vol. 2, Gießen: A. Töpelmann, 1906, pp. 871–875; idem, *Licht vom Osten*, Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 4th ed., 1923, p. 57.

[3] Maier, *Jesus von Nazareth*, pp. 243, 264ff

[٤] كما يبدو أن Maier, *Jesus von Nazareth*, pp. 265 يقترح.

١٣ وما بعد). لقد سمع هيرودوس عن يسوع من السحرة الذين جاءوا من الشرق ليدفعوا الجزية ليسوع باعتباره ملك اليهود المولود حديثاً (متى ٢:٢). وكان ينظر إلى مصر في الأزمنة القديمة كأرض السحر الكلاسيكية،[1] ويسوع مُصوّرٌ في العهد الجديد[2] كما في المصادر الحاخامية[3] كشخص يمتلك قوى ما فوق طبيعية (الاشفاء، توجيه الأوامر للشياطين، إلخ). وهكذا، فإن وصم يسوع بالساحر بالمعنى المنحط للكلمة، هو عكس للقصة من العهد الجديد، التي تربطه (إيجابياً) بالسحرة، بمصر، ويقوى الإشفاء.

٢ – يصوّر سلسوس، والديّ يسوع على أنهما فقيران: كان والده نجّاراً وكانت أمّه فلّاحة فقيرة تكسب عيشها من الحياكة. لا يذكر العهد الجديد شيئاً عن خلفية أسرة مريم، لكنه يقول بوضوح، إن خطيبها، يوسف، كان نجّاراً (متى ١٣:٥٥).[4] والتلمود البابلي يظل صامتاً عن وضاعة والديه – إلا إذا رغب أحدنا في أن يرى في الصفة الغريبة (*مغادلانشايا*) التي تُعطى لأمه تلميحاً ليس لشعرها الطويل، بل لمهنتها كعاملة يدوية (الكلمة الآرامية *مغادلا*) يمكن أن تعني " جدل الشعر " لكن يمكن أن تعني أيضاً " الحياكة ") [تماماً كما في اللغة العربية، فإن جَدْل الشَّعْر وجَدْل الخيط بمعنى الحياكة، يستخدمان اللفظ المشترك، جدل، ذاته. مترجم].

---

[1] تقليد بدأ بوضوح مع السحرة المصريين المتصارعين مع موسى (سفر الخروج ٧ – ١٢). حول السحر المصري القديم، أنظر: Jan Assmann, "Magic and Theology in Ancient Egypt," in *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, ed. Peter Schäfer and Hans G. Kippenberg, Leiden—New York— Köln: Brill, 1997, pp. 1–18. خلاصة السحر التركيبي اليوناني-المصري نجدها في البرديات المصرية حول السحر، أنظر: Hans Dieter Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1986, and his introduction, pp. xlivff. حول تثمين التلمود للسحر المصري، أنظر: b Qid 49b: " عشر كابات [الكاب معيار للقياس] سحر (*كشافيم*) نزلت إلى الأرض: تسعة أخذتها مصر وواحد أخذه باقي العالم ".

[2] أنظر: Morton Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco: Harper & Row, 1978, especially pp. 21–44.

[3] أنظر لاحقاً.

[4] في مرقس ٦:٣ يدعى يسوع بالنجار.

٣ - الحجة الأكثر حِدَّةً ضد رواية الإنجيليين [أي، كُتّاب الأناجيل]، بالطبع، هي التأكيدُ على ولادة يسوع غير الشرعية من أم زانية وعشيق لها تافه. إنها تحيد عن زعم يسوع بنسب داوودي نبيل والذي يُعلّق عليه العهد الجديد قيمة عظيمة: يبدأ متى بنسب يسوع (متى ١) الذي يرجع مباشرة إلى داوود فيدعوه، وكذلك والده " يوسف "، " ابن داوود " (متى ١:١، ٢٠؛ لوقا ١:٢٧؛ ٢:٤)؛ وَقَدْ ولد في بيت لحم، مدينة داوود (متى ٢: ٥ وما بعد؛ لوقا ٢:٤) ومن ثم فهو المسيح الداوودي (متى ٢:٤؛ لوقا ٢:١١). لا، فالرواية المضادة اليهودية تجادل، بأن كل هذا لا معنى له؛ إنهُ كلُّ شيءٍ، إلا الأصول النبيلة. فوالده لم يكن بأي شكل من الأشكال من نسل داوود، بل هو ذلك البانثيرا\باندیرا المجهول (مجرّد جندي روماني، بحسب سلسوس، وبكلمات أخرى، إنه غير يهودي وأحد أعضاء الإمبراطورية الرومانية الكريهة التي قمعت اليهود بشكلٍ عياني ومريع).

الأسوأ من ذلك، هو الرواية المضادة، وهي تُحوّل يسوعَ إلى ابن حرام، فإنَّها تجمع تناقضات قصة العهد الجديد حول أصول يسوع وتسخر من الزعم بأنه ولد من عذراء (parthenogenesis). العهد الجديد ذاته غامض على نحو ملحوظ فيما يتعلّق بهذا الزعم. فَمتى، وهو يُؤسسُ لنسب يسوع من إبراهيم إلى يوسف، يختم بيعقوب، الذي " ربّى يوسف، زوج[1] مريم، التي ولدت يسوع، الذي يدعى المسيح " (متى ١:١٦). وهذا واضح بما يكفي، يسوعُ هو ابن الزوجين يوسف ومريم، والنسب الداوودي يأتي من والده يوسف، لا من أمه. وبسبب هذه الفرضية وحدها، من أن يوسف كان والده الفعلي، يصبح للتأكيد على نسبه معنى.[2] مع ذلك، وبعد هذه البداية الدرامية، يكشفُ متى فجأةً، أنَّ مريم لَمْ تتزوج من يوسف وأنها كانت خطيبة له فحسب، وأنها كانت تتوقع طفلاً قبل أنْ يتزوجا شرعياً (١:١٨). أزعج هذا

---

[1] باليونانية *tonandra* (حرفياً: الرجل)، والتي في هذا السياق لا يمكن أن تعني غير الزوج.

[2] الإنجيلي مرقس، الذي لا يحكي عن ولادة يسوع، يذكر بشكل عابر فقط أنه كان له أخوة وأخوات، بكلمات أخرى، أنه ينتمي لعائلة " عادية " بالكامل.

الاكتشاف يوسف،[1] الذي كان رجلاً مستقيماً، فَقَرَّر صرفها (١٩:١) – لكن أوحي له في حلم أن طفلها كان " من الروح القدس " (٢٠:١). وحين صحا من حلمه، أخذ يوسف مريم كزوجة شرعية وقبل ابنها (١ : ٢٤ وما بعد)[2].

الرواية اليهودية المضادة تشير إلى التناقضات في قصة ولادة يسوع عند متى. لكنها لا تضيع الوقت في التعقيدات الشرعية للخطوبة والزواج، بَلْ تؤكّد أن يوسف ومريم كانا بالفعل متزوجين، وليس فقط خاطبين. والفكرة الغريبة بجعل الروح القدس يتدخّلُ ليجعله والد ابن مريم ليست أكثر من غطاء للحقيقة، كما تؤكد الرواية اليهودية، بمعنى أنَّ مريم، زوجة يوسف الشرعية، كان لها عشيقٌ سريٌّ وأنَّ ابنها لم يكن غير ابن حرام، مثلُ أي ابن حرام آخر. وارتياب يوسف، سواء أكان زوجها أم خطيبها، كان مسوغاً بالمطلق: لم تكن مريم مخلصة له فعلاً. وكان عليه أن يصرفها مباشرة، كما جرت عليه العادة بحسب الشرع اليهودي.

هذه الرواية المناقضة القوية، تهزّ أسسَ الرسالة المسيحية. إنَّها ليست مجرّد تحريف خبيث لقصة ولادة يسوع (أية مقولات أخلاقية هي خارجة عن السياق هنا بالكامل)؛ لكنها بالأحرى، تجعل كل فكرة النسب الداوودي ليسوع، زعمه بأنه المسيح، وأخيراً زعمه بأنه ابن الله، تقوم على أسس من الغش والاحتيال. فأمه، والده المزعوم (بقدر ما ساعد في التغطية على الحقيقة)، والده الحقيقي، وليس أقل من يسوع ذاته (الذي كان سيصبح الساحر) هم كلهم دجالون، خَدَعوا الشعبَ اليهودي، ويستحقونَ أنْ تُكشَفَ أقنعتهم، أن يتعرضوا للسخرية، ومن ثم ينهي

---

[1] الذي يدعى اعتباطياً من جديد " زوجها " (١٩:١).

[2] يذكرني مارتن هنغل أن متى يؤكّد كثيراً على يوسف، بعكس تاكيد لوقا على مريم. وإذا ما قبلنا بأن متى أحدث من لوقا بنحو من خمسة عشرة إلى عشرين سنة، أي بين العامين ٩٠ و ١٠٠ (أنظر: Hans-Jürgen Becker, *Auf der Kathedra des Mose. Rabbinischtheologisches Denken und antirabbinische Polemik in Matthäus* 23,1–12, Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1990, p. 30 with n. 155)، يمكن أن نجد في رواية متى لولادة يسوع ردة فعل على التهكمات اليهودية المتعلقة بأصول يسوع المشكوك بها.

مَفْعولهم. الأكثر لفتاً للنظر، هو أن هذه الرواية المناقضة للعهد الجديد لم يحتفظ بها إلا التلمود البابلي[1]، من بين المصادر الحاخامية لكن بصيغة مختصرة، وإلى حد ما عابرة.

سأنهي هذا الفصل بقصة أخرى من التلمود البابلي (أكرر، فقط في البابلي) والتي يمكن قراءتها كمحاكاة تهكمية لقصة ولادة يسوع من عذراء. إنّها جزءٌ من مماحكة طويلة بين الإمبراطور الروماني سيء الصيت والحاخام يهوشوا بن حنانيا،[2] في مسار سفر الحاخام حنانيا إلى أثينا للقاء الحكماء اليونانيين. دخل الحاخام يهوشوا والحكماء اليونانيون في مناقشة طويلة تهدف إلى اكتشاف من هو الأذكى، الحكماء اليونانيون أم الحاخام. وبعد أن سألوه أن يخبرهم بعض الحكايا الخرافية (*ميلاي دي-بدعاي*)، خرج عليهم بالقصة التالية:

كان ثمة بغلة والتي أنجبت، والتي أنجبتها كان حول عُنقها وثيقة معلقة كُتب عليها " هنالك مطالبة من بيت والدي بمئة الف زوز ". سأله [الحكماء الأثينيون]: " هل يمكن للبغلة أن تلد "؟ أجابهم [الحاخام يهوشوا]: " هذه واحدة من هذه القصص الخرافية ".

[سأله الحكماء الأثينيون من جديد]: " إذا صار الملح كريه الطعم والرائحة، فبماذا يملّح؟ ". أجاب: " بمشيمة بغلة ". - " وهل توجد مشيمة بغلة ". - " وهل يمكن للملح أن يصبح كريه الطعم والرائحة ؟ "[3].

تدور هذه القصص المختصرة حول حقيقة معروفة للجميع من أن البغال، التي هي نتاج تلقيح حمار ذكر بفرس أنثى؛ تكون عقيمة دائماً تقريباً. كلاهما يلعب بعنصري إدهاش مزدوجين: في الحالة الأولى الادعاء بأن البغلة لا تستطيع فقط

---

[1] بمعزل، بالطبع، عن *تولدوت يشو*، التي لا تنتمي إلى مجموعة الأسفار المعترف بها من قبل اليهودية الحاخامية.

[2] الحاخام يهوشوا بن حنانيا مشهور جداً بسبب هذه الحوارات، وغالباً فإن الإمبراطور هو هادريانوس؛ أنظر: Moshe David Herr, "The Historical Significance of the Dialogues between Jewish)Sages and Roman Dignitaries," *Scripta Hierosolymitana* 22, 1971, pp. 123–150 الذي يظل مفيداً رغم ميله إلى الوضعية تقريباً).

[3] براخوت بابلية ٨ ب.

إنجاب بغل صغير، بل إن بغلاً صغيراً يمكن أن يولد وحول عنقه وثيقة دين بالإنجاب؛ وفي الحالة الثانية، نجدُ أنَّ الملح ليس فقط يمكن أن يصبح كريه الطعم والرائحة، بل يمكنه أيضاً استعادة نكهته بمشيمة بغلة. وليس لهذا، بالطبع، أدنى علاقة بيسوع. لكن لماذا الفكرة الغريبة عن البغلة العقيم التي تنجب، المترافقة بالفكرة التي لا تقل عنها غرابة حول الملح سيء الطعم والرائحة، أي، ملح فقد كما يفترض طعمه؟ يمكن للمرء أن يجادل، بأن ما لدينا هنا هو بقايا حديث " علمي " قديم حول عقم البغال، وربما يكون هذا هو الجواب الأسهل. لكن مع ذلك، فعلاقة النسل العجائبي لبغلة عقيم بالملح الذي يستعيد طعمه بمشيمة بغلة إنما هي مثيرة للريبة. وبالنسبة للملح كريه الطعم والرائحة – الأكثر ترجيحاً أنه غث – فإن أحدنا يفكر على الفور بحكمة يسوع الشهيرة في الموعظة على الجبل:

أنتم ملح الأرض و لكن إن فسد الملح فبماذا يملح؛ لا يصلح بعد لشيء إلا لأن يطرح خارجاً و يداس من الناس ؟[1]

يخاطب يسوعُ تلاميذه هنا على أنهم ملح الأرض، وعلى نحو أكثر دقة أنهم الملح الجديد للأرض، لأن هنالك ملحاً آخر فقد ملوحته ومن ثم طعمه. هذا الملح الآخر، الذي فَقَد كلَّ طعم له، يمكن فهمه بسهولة على أنه شعب العهد القديم، الذي " لا يصلح بعد لشيء "، " فيطرح خارجاً "، " ويداس من الناس". وإذا ما أخذنا قول يسوع هذا على أنه النقيض الذي بنيت على أساسه قصتنا البابلية، فالحكاية المختصرة تتحوّل إلى محاكاة تهكمية حادّة لزعم العهد الجديد، أنَّ أتباع يسوع، هُمْ المِلحُ الجديد للأرض، هؤلاء المسيحيون، تجادل الحكاية، يؤكّدون، أنَّ مِلْحَ العهد القديم، صارَ غَثَّ الطعم، ومن ثم بلا فائدة، وإن طعمه استعيد من خلال شعب العهد الجديد – من خلال مشيمة البغلة! لكننا نعرف جميعاً، أنَّ لا وجود لشيء اسمه مشيمة البغلة، لأن البغلة لا تنجب، بقدر معرفتنا بأنَّ الملح لا يفقد طعمه.

---

[1])متى ٥:١٣.

على هذه الخلفية، فالنسل العجائبي للبغلة في القصة الأولى، (والمشيمة في القصة الثانية)، يكتسبُ معنىً أكثر أهمية. يمكن فهمها بشكل جيد كمحاكاة هزلية لولادة يسوع العجائبية من عذراء: نسل من عذراء، لا يُشْبِه إلا نسلاً من بغلة.[1] وادعاء المسيحيين بولادة يسوع من عذراء دون أب، إنما ينتمي إلى صنف القصص الخرافية، حكايا جنيات للتسلية ليس إلا. أكثر من ذلك، فثمة سَطْرٍ ملفتٍ في القصة الثانية: أتباع يسوع، الذين يزعمون أنهم الملح الجديد للأرض، ليسوا غير مشيمة لنسل البغلة المتخيّل، أي خرافة الخرافة. وإذا ما قرأناهما بهذه الطريقة، فإن القصتين البابليتين الصغيرتين، تصبحان أكثر من تبادل للحديث بقصد التسلية بين الحاخامات والحكماء اليونانيين؛ إنهما تسخران بحدة هنا، على الأرجح، من إحدى أحجار الزاوية في اللاهوت المسيحي.

[1] هذا ما اقترحه للتو موريتس غويدمان، Moritz Güdemann, *Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig: Oskar Leiner, 1876, pp. 89ff., 136ff.; وبول بيلربك Paul Billerbeck, "Altjüdische Religionsgespräche," *Nathanael* 25, 1909, pp. 13–30, 33–50, 66–80 (p. 68)؛ انظر أيضاً: Hermann L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1: *DasEvangelium nach Matthäus*, Munich: Beck, 1922, p. 236 بل إن ماير لم يعتبر أن القصص تستحق أن تدرج في كتابه *يسوع الناصرة*. مع ذلك، فهو يناقشها باختصار وفقاً لنتائجها في عمله *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, pp. 116–118 (بالطبع لرفض أية علاقة لها بالعهد الجديد، بغض النظر عن يسوع).

(٢)

الابن التلميذُ الذي صارَ سيئاً

المرحلة التالية في " مسيرة " يسوع، التي نجد لها صدى في التلمود، هي ظهوره كتلميذٍ أو كابنٍ ناضج بالكامل. لكننا نؤكّد، أنَّ التلمود لا يُقدّم أيةَ معلومةٍ حولَ نمو يسوع ضمن عائلته أو شبابه، بغض النظر عن تعليمه ومعلميه؛ إنه يذكره فقط، ومن جديد بشكل عابر، كمثال للولد أو التلميذ الذي يتحوّل على نحو سيء — كابوس لأي والدٍ محتشم. ومن المهم كفاية، أن العهد الجديد، أيضاً، لا يحدثنا كثيراً عن طفولة يسوع: ينتقل متى مباشرة من عودته من مصر مع والديه بعد موت هيرودوس إلى تعميده كبالغ في نهر الأردن على يد يوحنا المعمدان، الإغواء الذي يتعرض له في الصحراء، ومن ثم أول ظهور عام له في الجليل؛ يبدأ مرقص بعمادته، الإغواء الذي يتعرّض له، وظهوره العلني الأول؛ أما يوحنا فيفتتح راويته بشهادة يوحنا المعمدان حول رسالة يسوع وتلاميذه الأوائل. وحده لوقا يحكي لنا قصة يسوع الذي كان في الثانية عشرة من العمر والذي يفضل أن يجلس هادئاً في الهيكل بين المعلمين كي يستمع إليهم ويطرح عليهم الأسئلة، بدل الانضمام إلى والديه في رحلة عودتهما من القدس إلى الناصرة (لوقا ٢:٤٦).

القصة التلمودية حول الابن\التلميذ الشرير محفوظة لنا ضمن سياقين مختلفين. الأول، في السنهدرين البابلية ١٠٣ آ، الذي يقدّم ذاته كتفسير للآية ٩١: ١٠ من سفر المزامير.[١]

قال راب حسدا باسم الحاخام يرميا بار أبّا: ما هو المعني بالآية: الشرّ (*رعاه*) لا ينالك، ولا تدنو الضربة (*نغاد*) من خيمتك (مزمور ٩١: ١٠)؟

الشرّ (*رعاه*) لا ينالك (السابق): أي أن الميول الشريرة (*يصيرهارع*) لن تكون لها سلطة عليك!

ولا تدنو الضربة (*نغاد*) من خيمتك (السابق): أي أنك لن تجد زوجتك ندّاه[٢] [مريبة][٣] حين تعود من إحدى رحلاتك.

تفسير آخر: الشرّ (*رعاه*) لا ينالك (السابق): أي أن الأحلام السيئة والأفكار السيئة لَنْ تخيفك.

ولا تدنو الضربة (*نغاد*) من خيمتك (السابق): أي أنه لن يكون لك ولد أو تلميذ، والذي سيفسد طعامه\صحنه (*ماقدياهتافشيله*)، مثل يسوع الناصري (يشو *هانوصري* [اسمه دائماً يشو وليس يسوع – مترجم عربي]).[٤]

هذا شرح مبني بشكل منتظم، نقله راب حسدا (الأمورا البابلي من أكاديمية سورا) نفسه الذي لعب دوراً هامّاً في النقاش حول زوج مريم وعشيقها؛ أمّا الحاخام يرميا بن أبّا، المرجع الذي يستشهد به راب حسدا، فهو أمورا بابلي من الجيل الثاني (

---

[١] أنا أتبع من جديد مخطوطة ميونيخ مع قراءات مختلفة من مخطوطات أخرى حيثما يبدو الأمر ضرورياً.
[٢] في حالة مشكوك بأمرها ما إذا كانت حائض أم لا.
[٣] كلمة " مريبة " غير موجودة في مخطوطة ميونيخ لكن يمكن إضافتها وفقاً لمعظم المخطوطات والنسخ المطبوعة الأخرى.
[٤] الإشارة إلى يسوع الناصري موجودة في كل المخطوطات والنسخ المطبوعة التي قدر لي فحصها.

منتصف القرن الثالث الميلادي). تفسير راب حسدا الأول للآية من المزمور توحي بأن " الشر " إنما تشير إلى " النازع نحو الشر "(الأرجح أنه ليس مجرد أي ميل للشر بل الإغواء الجنسي تحديداً) و"الضربة " فقط إلى حالة مهولة والتي يرجع فيها زوج إلى بيته، ربما بعد رحلة طويلة، ليجد زوجته في حالة تثير الريبة فيما إذا كانت حائضاً (ومن ثم غير طاهرة ولا تنفع للمضاجعة) أو لا. هذا الوضع، كما يفترض راب حسدا، سيكونُ أقسى على الزوج المسكين إذا كانت زوجته حائضاً بلا ريب، لأنهُ يمكن أن يغوى لأن يبعد الشكوك ويضاجعها، مع أنها حائض بالفعل وهي ومن ثم محرّمة عليه.

التفسير الثاني[1]، يطبّق " الشرَّ " في آية المزمور على الأحلام\الأفكار السيئة و " الضربة " على الابن أو التلميذ الذي يفسد طعامه. إن نوعية " الأحلام\الأفكار " السيئة التي كان يفكّر بها مؤلّفنا ليست مفسّرة، لكن التلوين الجنسي الواضح للتفسير الأول – " الميول الشريرة " (مرتبطة غالباً مع السلوك الجنسي السيء) – يوحي بأنه لم يكن يشير إلى الكوابيس المجرّدة، بل إلى الأحلام الجنسية بشكل أكثر عينية. ومن المرجح للغاية ومن ثم أن العبارة الصعبة وغير الاعتيادية " الذي يفسد طعامه أمام العموم " لها أيضاً مضمون جنسي. إن المعنى الحرفي للعبارة هو " أن يسبب إحراق صحن "، أي، أن يجعل الصحن غير صالح للأكل عبر زيادة من الملح[2] أو البهار فيه.[3] هذا المعنى الحرفي لا يمكن أن يكون الفعل السيء الذي اتهم به الابن\التلميذ. بالمقابل، فالبناء المنظّم لتفاسير راب حسدا يتطلّب بالفعل أن يكون " لإحراق الصحن " رباط ما بعلاقة الابن\التلميذ الجنسية مع زوجته، بكلمات أخرى فإن نوعاً معيناً من السلوك الجنسي السيء يبدو على المحك هنا:

---

[1] أيضاً من قبل راب حسدا أو شخص مجهول الاسم.

[2] (b Ber 34a; Er 53b.

[3] (b Bes 29a.

آ: شر: الميل\الضربة (الجنسي) الشرير: حالة حيض للزوجة مشكوك به.

ب: شر: أحلام وأفكار\ضربة (جنسية) سيئة: يفعل شيئاً لزوجته.

ومن أجل مزيد من التفسير لمعنى عبارتنا الغريبة، دعونا ننظر في بعض العبارات الموازية. ثمة عبارة مشابهة تُستخدم في نقاش بين بيت هليل وبيت شمّاي فيما يتعلّق بمسألة السبب المبرر، لأن يُطَلّق الزوجُ زوجته: فبحسب بيت شمّاي، على الرجلَ أنْ يطلّق زوجته إذا وجد أنها آثمة بسلوك مناف للحشمة، في حين أنه بحسب بيت هليل، فالرجل لديه ما يكفي من الأسباب لتطليق زوجته " إذا أفسدت طعامه " (*هقديها تافشيله*؛ غتين ٩:١٠). لا يبدو مرجحاً للغاية، أن إفساد الزوجة لطعام زوجها، إنما هو يشير ببساطة إلى تحضير أطباق فيها زيادة ملح أو بهار. والجدل بين شمّاي وهليل يقوم على فهم مختلف للنص التوراتي الذي هو الدليل لتبريرهما الشرعي: " إذا اتخذ رجل امرأة وتزوجها، ثم لَمْ تَنَلْ حظوةً في عينيه، لأمر غير لائق وجده فيها، فليكتب لها كتاب طلاق ويسلّمها إياه ويصرفها من بيته " (سفر التثنية ٢٤:١). ما يترجم هنا بجملة " لأمر غير لائق " هو بالعبرية *عروات دافار* (حرفياً: عري شيء، عدم احتشام، دعارة). وفي حين يؤكّد شمّاي على *عرواه* (" عري، عدم احتشام ")، مجادلاً بأن وحدها الحالة الواضحة لسوء السلوك الجنسي من جانب الزوجة يجعلها تستحق الطلاق؛ يصر هليل على *دفار* (" شيء ")، مجادلاً بأن أي " شيء " يمكن أن يكون على صلة " بعدم الاحتشام " (حتى الخطأ الصغير، أو رُبما مجرد إشاعة بعدم التحشّم)[1]،يمكن استخدامهُ من قبل الزوج كسبب للطلاق. من الواضح أن " شيء " هليل في هذا السياق ليس مجرد شيء يمكن للزوج تقديمه ضد زوجته (مثل إفساد العشاء)، بل أي شيء له علاقة بالسفاح.

[1] الأخير هو تفسير ماير (*Jesus von Nazareth*, p. 65) على أساس أن " *دافار* " تعني أيضاً كلمة. يمكن لهذا المعنى أن يلعب دوراً هنا، لكن ماير يؤكّد عليه بشدّة.

يصبح هذا السياق الجنسي أكثر وضوحاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار، أنّ الكلمة العبرية التي تطلق على " الطبق " المفسد (*تافشيل*) تُحرِزُ في البابلي معنى المضاجعة أيضاً. وهكذا فالتلمود، يحكي عن راب كاهانا (أمورا بابلي من الجيل الثاني، والذي كان تلميذاً لراب الذي ذهب إلى فلسطين).

دخل راب كاهانا، واختبأ تحت سرير راب . فسمعهُ يتحدثُ (إلى زوجته) ويمازحها ويقوم بما كان يطلب (يضاجعها). فقال (راب كاهانا) له (راب): " يمكن لأحدنا أن يظن أن فم أبا[1] لم يرشف الطبق من قبل (*شرف تفشيلا*)". فقال (راب) له (راب كاهانا): " كاهانا، هل أنت هنا؟ أخرج، لأنهُ ليس هذا ما يفترض أحدنا أن يقوم به ! ". أجاب (راب كاهانا): " إنها مسألة من التوراة، وأنا أطلب أن أتعلّم ".[2]

دون أدنى شك، فإنَّ عبارة " يرتشف\يبتلع الطبق " هنا إنما هي إشارة إلى القيام بمضاجعة جنسية. وهكذا، إذا أفسدت إمرأة " طبقه [زوجها "]، فهي تفعل شيئاً يحرّم عليه ممارسة الجنس معها – الأرجحُ، أنه سلوك جنسي سيء، يخاطرُ بسمعتها وسمعته. أن نتيجة هذا السلوك السيء على جانب الابن\التلميذ يتقوى بواقعة أن يقوم بذلك عَلَناً، وهو ما يجعل من المستحيل عليها تجاهله.

إذا ما نظرنا إلى رسالة تفسير راب كاهانا لآية المزمور ضمن هذا السياق الأوسع، فستبدو بأنها: الضربة الأسوأ، هي ولد أو تلميذٌ يعيشُ حياة فاسقة على الملأ، يُعرّضُ فيها سمعته وسمعة زوجته المسكينة للخطر. ليس من قبيل الصدفة، أنَّ هذا التفسير يصدر عن راب حسدا ذاته، الذي يخبرنا أن أم يسوع كان لها زوج وعشيق أيضاً، وأن يسوع كان ابنها من عشيقها. ما نتعلمه الآن: يسوع هذا ليس أفضل بأي

---

[1] أبا هو الاسم الحقيقي لراب.

[2] b Ber 62a; cf. b Hag 5b.

شكل من أمه – إنها في دمه. إنه فاسد إلى درجة أنه صار أمثولة الابن أو التلميذ الذي هو غير مخلص لزوجته، والذي سَبَّبَ العار لوالديه ومعلميه.[١]هذه استدارة غير متوقعة على الإطلاق بحياة يسوع، والتي تتجاوز كثيراً رواية العهد الجديد – ما لم يكن أحدنا يريد أنْ يتتبع المماثلة المتأخرة بين مريم المجدلية والمرأة غير الأخلاقية " المجهولة في إنجيل لوقا (٧: ٣٦–٥٠)[٢]، التي رَطَّبتْ قَدَمَي يسوع بدموعها، مسحتهما بشعرها، قبلتهما، ومسحتهما بالطيب (٣٨:٧). والفريسيون، الذين يراقبون هذا المشهد، يَعْرفون أنّها عاهرة (٣٩:٧)، ويرغبون باستخدام هذه الواقعة، كدليل على أنَّ يسوعَ ليسَ نبيّاً كما يَزْعُمْ (لأنه يبدو أنه لم يَعرفْ أيَّ نوعٍ من النساء هي)، لكن يسوع، الذي نظر داخل نواياهم الشريرة، غَفَرَ للمرأة خطاياها على الملأ وكشف ومن ثم، أنهُ لم يكن على علم بسمعتها السيئة. كان بإمكان التلمود أن يعكس هذه القصة من العهد الجديد ويلمّح إلى أن يسوع كان يعرف من هي فعلاً – لكن ليس كي يغفر لها خطاياها ويكشف قناع الفريسيين ؛ لكن الواقع أنه كان يعرف من كانت بالفعل (عاهرة) لأنه أقام علاقة معها.

خلفية محتملة أخرى، مختلفة قليلاً، للقصة التلمودية يمكن أن تكون التقليد المحفوظ في بعض النصوص الغنوصية حول مريم المجدلية .هذا هو التقليد الذي ظهر حتى في القصص الخيالية في الآونة الأخيرة،[٣] أي أنَّ يسوع كان متزوجاً– ومن شخص ليس غير مريم المجدلية .وتحتوي مكتبة نجع حمادي الغنوصية "إنجيل مريم المجدلية"، وَيُفترَضُ أنهُ من القرن الثاني، وفيه يخاطبها الرسول الغيور بطرس

---

[١]تفسير أبسط بكثير للعبارة وهو الذي يقول إن الولد الذي يفسد طعامه يعني أنه يهمل التعاليم التي يتلقاها من أبويه وبالتالي فالتلميذ الذي يفسد طعامه تعني التلميذ الذي يهمل التعاليم التي يتلقاها من أساتذته. لكن المضمون الجنسي القوي للطعام\الطبق في البابلي يجعل هذه الطريقة السهلة للخروج غير محتملة أبداً.

[٢]أنظر أيضاً إنجيل يوحنا ١١:٢، ١٢: ١ –٨ (مريم التي من بيت عنيا). كان أول من حدد هويتها إفرام السرياني المفسّر الكتابي (٣٧٣) وأقر ذلك البابا غريغوريوس الكبير في القرن السادس الذي يماثل بين المريمتين ومريم التي من بيت عنيا (إنجيل يوحنا ١١:٢– ٨). أنظر: Karen King, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Santa Rosa CA: Polebridge, 2003, pp. 151f.

[3] (Dan Brown, *The Da Vinci Code*, New York: Doubleday, 2003.

كشخص كان يسوع يحبه أكثر من بقية النساء.[١]. أما " إنجيل فيليبوس" (النصف الثاني من القرن الثالث؟) فيدعوها "رفيقته"[٢]، ويؤكد أنَّ يسوعَ لَمْ يحبها أكثر من كل التلاميذ فحسب بل " [اعتاد] تقبيلها [غالباً] على [...] "[٣].ومما يؤسف له أن الكلمة الأخيرة مفقودة، ولكن من المحتمل جداً أنه يجب إضافة الكلمة " فم ".[٤]لكن في سياق الكتابات الغنوصية ليس من المرجح جداً، أن علاقة زوجية واضحة هي على المحك هنا. بدلاً من ذلك، يبدو أن "رفيقة" (*koinonos*، وهي لفظة يونانية دخيلة في النص القبطي) لا تشير الى "زوج" بالمعنى التقني للكلمة، بل إلى "شقيقة" بالمعنى الروحي للزمالة الغنوصية، تماماً كما أن "قبلة" لا تشير إلى علاقة جنسية بل إلى قبلةالزمالة.[٥] مع ذلك يمكن للمرء أنْ يفهم بسهولة كيف أمكن تحويل هذه القراءة لقصة العهد الجديد - ليس فقط في الروايات الخيالية الحديثة، بَلْ في مصدر يستخدمه التلمود بالفعل - إلى تقليد حول زواج يسوع من مريم المجدلية .أما ما إذا كان يسوع الابن / التلميذُ الشريرُ، غير مُخلصٍ لزوجته مريم المجدلية أو جامعها خلال النداء Niddah [الحيض] الخاص بها، أو ما إذا كان التلمود يريد أن يوحي بأنَّ الزواج من مريم المجدلية كان بحدِ ذاته مشبوهاً (لأنها كانت عاهرة)، أو ما إذا كان يريد قراءة مَصدرُه على نحو خلاق ويفهم "شقيقة" حرفياً (يلمح إلى نوع من علاقة سفاح المحارم) -هنالك مجموعة متنوعة تماماً من المضامين القذرة، إذا ما أردنا اختيار أحدها. وأي مضمونٍ يرغبُ المرءُ في اعتماده، فاحتمالية، أنهُ يمكن للتلمود أن

---

[1]" (The Gospel of Mary (BG 8502,1)," trans. G. W. MacRae and R. McL Wilson, ed. D. M. Parrott, in *TheNag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, San Francisco: Harper, 1990, p. 525 (BG 7, 10:1–3); King, *Gospel of Mary of Magdala*, p. 15 (6:1.(

[2]" (The Gospel of Philip (II,3)," introd. and trans. Wesley W. Isenberg, in *Nag Hammadi Library*, p. 145 (II 59, 9.(

[3]Ibid., p. 148 (II 63, 35.(

[٤] قارن: ibid., p. 145 (II 59, 1–4.

[٥] أنظر: King, *Gospel of Mary of Magdala*, p. 146: " من الواضح أن القبلة هنا إنما تشير إلى تلق حيم لتعاليم روحية".

يستجيبَ لتقليدٍ بعينه، والذي هو محفوظ فقط في الأدب[1] الغنوصي فهو بحد ذاته ملحوظ بما يكفي.

السياق الثاني (براخوت بابلي ١٧ آب) الذي يعرض فيه التلمودقصة الابن/التلميذ الشرير هوتفسيرالمزمور ١٤٤:١٤:" بقرنا محملة (ألّوفينو مسوبّاليم). لا اقتحام (بيريتس) ولا هجوم (يوتسيت) ولا شكوى (تسواهاه) في شوارعنا ". ومثل النص الأول،فهو مرتبط براب حسدا:

عندما أخذَ الحاخامات فرصة من مدرسة راب حسدا – يقول آخرون، من مدرسة الحاخام شموئيل بار ناحماني – قالوا له (راب حسدا):

بقرنا محملة (مز ١٤٤: ١٤). –(هذا يعني): نحن متعلمون، نحن مُحَملَّون.[2]

راب وشموئيل – يقول آخرون، الحاخام يوحنان والحاخام إليعيزر – (يقدمان تفاسير مختلفة لهذا).

يقول أحدنا: نحن متعلمون – (هذا يعني) (السابق): نحن متعلمون في التوراة.

نحن محملون (السابق) – (هذا يعني): نحن محملون بالتعاليم. يقول آخر: نحن متعلمون – (هذا يعني): نحن متعلمون بالتوراة والتعاليم. نحن محملون – (هذا يعني): نحن محملون بالنقد الجارح.[3]

لا اقتحام (السابق) – (وهذا يعني): أرجو لشراكتنا أن لا تكون مثل شراكة داوود، التي خَرجَ منها أخيتوفيل.

---

(١) أنا أدرك أن مصطلحي "غنوصي" و "غنوصية" قد ضعف الاهتمام بهما في عالم البحث مؤخراً. عندما استخدمهما، لا يكون بنيتي أن أدلي ببيان حول نوع موحد من "دين غنوصي" أو "رؤيا للعالم" غنوصية بدلاً من غير ذلك من "الأديان" و"الرؤى عالمية"؛ بل أريد أن أؤسس لكتلة (شبه محددة) من الأدب مقابل كتل الأدب الأخرى، مثل "العهد الجديد" أو "الأدب الحاخامي".

(٢) تفهم كلمة *ألوف* هنا بمعنى عالم، وبالتالي " فعلماؤنا محملون " (بتعاليمك).

(٣) يشتق ميسوباليم من *سافال* (يعاني).

ولا هجوم (السابق) – (هذا يعني): أرجو لشراكتنا أن لا تكون مثل شراكة شاؤول، التي خرَج منها دواغ الأدومي.

ولا شكوى (السابق) – (هذا يعني): أرجو لشراكتنا أن لا تكون مثل شراكة اليشع، التي خَرجَ منها جيحزي.

في شوارعنا – (هذا يعني): أنه يجب أن لا يكون لدينا ابن أو تلميذ يفسد علينا طعامه/طبقه علناً (*مقدياهتافشيلو*)، مثل يسوع الناصري (يشو هانوصري)[1].

هنا يجد يسوع نفسه في الشراكة المغوية على نحو خاص لأخيتوفل، دواغ، وجيحزي. ما الذي فعله هؤلاء ولماذا أعتبروا الأمثلة البارزة لشراكة سيئة؟ أولا وقبل كل شيء، فالتأكيد في هذا السياق هو على التلاميذ وليس على الأبناء :أخذ التلاميذُ فرصةً من مدرسة راب حسدا، محملين بالتوراة والتعاليم، وخائفين من " اقتحام "، " هجوم "، و" شكوى " في " شوارعهم " (أي، فيما بينهم)، وهو ما يعني أن يخرج من أحد ما في شراكتهم تلميذ تابع لا يستحق ذلك. والأمثلة تؤخذ ممن هم ليسوا أقل من " صحابة "، أي داوود، شاؤول، واليشع. فداوود " قدّم لنا " أخيتوفل، مستشاره غير المخلص، الذي نصح ابن داوود أبشالوم بالتمرد على والده عبر جماع محظيات له (سفر صموئيل الثاني ١٦: ٢٠-٢٣) وقتل داود (٢ سفر صموئيل الثاني ١٧: ٢). وحين رُفضت نصيحته، انتحر (سفر صموئيل الثاني ١٧: ٢٣).كان دواغ الأدومي مُشْرِفاً على رعاة شاؤول (سفر صموئيل الأول ٢١: ٨) وموالياً للملك شاؤول: فأبلغ شاؤول، أنَّ كهنة نوب قد دعموا داوود (سفر صموئيل الأول ٢٢: ٩ وما بعد)، فقتل الكهنة بناء على طلب شاؤول (سفر صموئيل الأول ٢٢: ١٨وما بعد). وأخيراً كان جيحزي خادماً للنبي اليشع الذي دعا عليه إليشع، أن يُصاب بالجذام لجشعه (سفر الملوك الثاني ٥: ٢٠-٢٧) . من الواضح أن يسوع لا ينتمي

[1] مثل يسوع الناصري في مخطوط أكسفورد (366) Opp. Add. 23 وباريس Heb. 671. في مخطوطة ميونيخ ٩٥ وفلورنسا II. ١,٧، بعد " على العوام " يأتي مقطع ممحو والذي ربما كان يحتوي كلمات " مثل يسوع الناصري ". في النسخ المطبوعة من سونسينو وفلينا، نجد أن الرقيب لعب بالنص (أنظر لاحقاً).

أصلاً إلى هذه القائمة لأنه يكسر نمط الأمثلة السابقة: (" أتمنى لشراكتنا أن لا تكون مثل شراكة زيد الذي خرج عنه عمر "): فمعلمه لا يُذكر لأنه لم يكن هناك مرشح مناسب في التوراة؛ بدلاً عن ذلك فهو يُقدّم فقط كابن أو تلميذ سيء مع العبارة نفسها الموجودة في رسالة السنهدرين البابلية . وهذا يجعل من الواضح تماماً أنَّ السياقَ في براخوت كان ثانوياً.

لكن نتيجة كهذه تقوم على التحليل الأدبي للقصة، لا تُؤثّر برسالة النسخة التي تحتفظ لنا بها براخوت البابلية[1]. للوهلة الأولى، فرسالة براخوت تضع أمثولة يسوع ضمن الرفقاء السيئين " المأخوذين كلهم " من سياق قائمة التوراة العبرانية دون إضافة معلومة أساسية جديدة تتعلّق بيسوع. لكن هذا ليسَ غيرَ جزء من الدليل. فعبر النظر إلى النص ثانية والأخذ بعين الاعتبار السياق الأصلي " للرفقاء السيئين "، يَصبحُ واضحاً أنَّ نسختنا في الواقع إعادة صياغة ذكية جداً لقصة أقدم منها بكثير. " فالرفقاء السيئون " الثلاثة يتم وضعهم وحدهم، مع بلعام باعتباره الرابع والمجرم الأبرز، في المقطع الشهير من المشناه حول " الرفقاء " الأربعة، الذين ليس لهم نصيب في العالم القادم [يوم القيامة – مترجم عربي].[2]فالمشنا، بعد أن تورد تصنيفاً، بأنَّ " كلَّ إسرائيل لها نصيب في العالم القادم " (سنهدرين ١٠:١)[3]، تُقدِّمُ قائمةَ استثناءاتٍ تضم أولئك الذين " ليس لهم نصيب في العالم القادم ".

١ – مَنْ يُؤكّد أنَّ القيامة غير مُصَرَّحٍ عنها [في التوراة][4]؛
أن التوراة ليست (موحاة) من السماء؛

الأبيقوريون[1](هذا المقطع يرد دون ذكر اسم الناقل).

---

[1] معالجة ماير لهذا المقطع (*Jesus von Nazareth*, pp. 64ff.) هي مثال جيد حول كيف يمكن لتحليله الأكثر غنى بالتفاصيل أن يغفل النقطة الرئيسة في القصة: إنه يفسّر وجود يسوع كإضافة من زمن متأخر لكنه لم يسأل نفسه لماذا يُضمن\يُضاف هنا.

[2] m Sanh 10:2.

[3] الترويسة مفقودة في مخطوطة كاوفمان الهامة لمشنا سنهدرين ١٠:١ ومن الواضح أنها أضيف مؤخراً.

[4] " في التوراة " مفقودة في مخطوطات عديدة، ومن ضمن تلك المخطوطات مخطوطة كاوفمان.

٢ – من يقرأ " كتباً خارجية "[٢]؛

من يهمس على جرح (نقل الفقرة الحاخام عقيبا).

من يلفظ اسم الجلالة بحسب أحرفه[٣](نقل الفقرة أبّا شاؤول).

٣ – ثلاثة ملوك: يربعام، آحاب، منسّى؛

أربعة من عامة الشعب: بلعام، دواغ، أخيتوفيل، جحزي (وهنا أيضاً تنقل الرواية دون ذكر اسم الناقل).

من هذه المشناه، يتوضحُ لنا أنَّ دواغ، أخيتوفيل، جحزي (إضافة إلى بلعام)، يَرِدونَ معاً في قائمة واحدة؛ لأنهم الأفراد العاديون الوحيدون (مقابل الملوك الثلاثة) الذينَ يُستبعدونَ بالفعل، كما تؤكّد المشناه، مما هو محفوظ لكل إسرائيل. ومؤلّف المشناه الذي لا يذكر اسمه لا يعطي أي تبرير لهذا الحكم القاسي؛ ونحن بحاجة لأن نرجع إلى التوراة لنعرفَ ما الذي كان مريعاً على نحو خاص للغاية بالنسبة لهم حتى يستبعدوا من العالم القادم. لقد رأينا للتو ما قالهُ الحاخامات عن دواغ، أخيتوفيل وجحزي. أما بلعام، المجرم الرابع، فهو مُصَوّر في التقليد التلمودي كساحرٍ وثني، والذي رغم ذلك، حين طلب منه ملك موآب، أنْ يَلْعنَ الإسرائيليين، فعل العكس تماماً وتفوه ببركات إلهية (سفر العدد ٢٣؛ ٢٤). ليس ثمة خطأ في هذا، ومن ثمَّ، فالتلمودُ يمتدحه كنبي أصيل من أنبياء الأمم.[٤]من ناحية أخرى نجده يُعتبرُ شريراً

---

[١] المهرطق الأمثولي.
[٢] الأسفار غير القانونية.
[٣] الاسم رباعي الأحرف ي هـ و هـ.
[4] Sifre Deuteronomy, 357:10 (ed. Finkelstein, p. 430); Seder Eliyahu Zuta ed. Friedmann, p. 191; b BB 15b; BamR 20:1; Tanhuma, Balaq 1.

بالمطلق، لأنه أغوى إسرائيل بعبادة الوثن بعل-فغور (سفر العدد ٢٥؛ ٣١:١٦)[١].
وكون نصنا في براخوت البابلية، يخرج بلعام فهو رد ضمني على مشكلة تتضح معالمها في المشناه: كيف يمكن للمشناه أن تحتسب بلعام بين أولئك الذين ليس لهم نصيب في العالم القادم؛ حين تناقش مصير إسرائيل؟ فبلعام في نهاية الأمر كان وثنياً وليس إسرائيلياً![٢]

مهما فعل المجرمون الأربعة في المشناه - فهم العوام الأربعة الوحيدون في التاريخ، الذين رُبِطوا معاً بمصير مريع في أنهم استثنوا تصنيفياً من العالم القادم. يمكننا القول الآن، إنَّ حقيقة أن نصنا التلمودي بالذات يضع يسوع (بدل بلعام) في هذه الشراكة لا يمكن أنْ يكون هدفها غير جَعْلِه يُشارك رفقائه في مصيرهم أي أن لا يكون له نصيب في العالم القادم. وهذا يمكن اعتباره أي شيء إلا أن يكون عبارة بريئة. أن تُحرم من الآخرة فهو أمر فيه من السوء ما يكفي، أما أنْ تَحْرِم يسوع من الآخرة، من بين جميع الأشخاص،فالأمر يكشف تماماً عن شعور فكاهة شرير. ألم يزعم أنه قام من بين الأموات (رومية ٨:٣٤)، وأن شعب إسرائيل الجديدة سيخلص فقط من خلاله (رومية ٦: ٣-١١)؟ عبر وضع يسوع بين عدد قليل جداً من اسرائيل الذين رُفض مبدأياً وتصنيفياً وصولهم إلى العالم القادم، فالتلمود يقدّم حجة جريئة وقوية جداً. ومن الصعب أن نتصور أن عبارة كهذه وردت من قبيل الصدفة وليست هي، بالمقابل، ردة فعل متعمدة لزعم العهد الجديد بأن يسوع قام من بين الأموات وأن أتباعه سيقومون مثله أيضاً. من هنا، فالمقطع التلمودي يرغب أن ينقل لنا في الواقع

---

[١] Targumim (Codex Neofiti, Fragment-Targums, Pseudo-Jonathan) on Num. 24:25; y Sanh 10:2/25-29, fol. 28d; b Sanh 106a; Sifre Numbers, 131 (ed Horovitz, pp. 170f: لأجل بلعام، أنظر.) Peter Schäfer, "Bileam II. Judentum," in *TRE* 6, 1980, pp. 639f.

[٢] لكن المعضلة ذاتها تنطبق على دواغ أيضاً لأنه أدومي.

رسالة مفادها، أنهُ ليسَ فقط يسوع مستبعد عن العالم القادم، بَلْ إنَّ كلَّ أتباعهِ في الكنيسة المسيحية سيشاركونه هذا الحكم المدمّر.

في نقل مثل يسوع المتعلق بإفساد طعامه علناً إلى التقليد المتعلق بأولئك الذين ليس لهم نصيب في العالم القادم (واستبدال بلعام بيسوع)، فالتلمودُ يغير إلى حد كبير معناه. فالمضمون الجنسي الأصلي انحسر إلى الخلفية؛ بدلاً عن ذلك، وإذا ما أخذنا العلاقة ببلعام على مَحْملَ الجد، يصبح الاتهام بالوثنية بارزاً - على الرغم من أنَّ عبادةَالوثن بعل فغور، التي أغرى بها بلعامُ إسرائيل، هي ذات توجهٍ جنسيٍ واضحٍ بالفعل. يسوع-بلعام الآن، نموذج المشرك، الذي أفسد طعامه عن طريق إغراء كل إسرائيل كي تعبد الأوثان. لقد فعل ذلك "في شوارعنا"، أي، كما يُفَسّرُ التلمودُ، علناً ودون خجل- تماماً كما فعل بلعام، "سيده" ومثاله.

(٣)

التلميذُ التافه

دور يسوع كتلميذ وعلاقته مع أستاذه هو موضوع أيضاً لقصة ملونة أخرى يحتفظ لنا بها البابلي. وهذه المرة ليسوع معلم يُذكر صراحة بالاسم ويقترن فقط مع جيحزي، وهو واحد من التلاميذ الآخرين المعروفين بسوء السلوك في الكتاب المقدس والذي قدمناه في القصة السابقة. يتم الحكم على مصيركل من جيحزي ويسوع عبر المثل الحاخامي الذي يقول: " ادفع باليد اليسرى بعيداً لكن قرّب اليد اليمنى دائماً".[1] يتم تقديم معلميهم الأنك أمثلة رئيسية للمعلمين (السيئين) الذين لم يتبعوا هذه الحكمة بل دفعوا بطلابهم بعيداً بيديهم الاثنتين فلم يساعدوهم على إصلاح سوء أفعالهم: " ليس مثل اليشع، الذي دفع جيحزي بعيداً بيديه الاثنتين،وليس كما يهوش وابن براحيا، الذي دفع يسوع الناصر ييعيداً بيديه الاثنتين.[2]"

[1] سنهدرين البابلية ١٠٧ ب وسوتاه البابلية ٤٧ ب سنهدرين. أنا أتبع النسخة في سنهدرين وأشير إلى القراءات المختلفة في المخطوطات.

[2] سنهدرين البابلية: يهوشوا بن براحيا\يسوع محفوظان في مخطوطات ياد ها-راب هرتزوغ ١، فلورنسا II . ١ . ٨-٩ وفي نسخة فيلنا المطبوعة؛ أما نسخة ميونيخ ٩٥ فتمحو " يسوع الناصري " (له-يشو ما يزال مرئياً وإن بشكل باهت). سوتاه البابلية: يهوشوا بن براحيا\يسوع محفوظان في مخطوطة أكسفورد ,(2675) Heb. d. 20 Vatican 110 وهذه المرة أيضاً في ميونيخ ٩٥، في حين نقرأ في نسخة فيلنا المطبوعة ما يلي: " وليس مثل يهوشوا بن براحيا، الذي دفع أحد تلاميذه بعيداً بيديه الإثنين ".

نحن نعرف إليشع من التوراة كمعلم\سيد لجيحزي – لكن ماذا بشأن هذا الربط الغريب بين يسوع ويهوشوابن براحيا؟ يفسّر التلمود الأمر على النحو التالي:

ماذا حدث ليهوشوابن براحيا؟ حين قتل الملك ياني الحاخامات،[١] فر الحاخام يهوشوابن براحيا[٢] إلى الإسكندرية المصرية. ومع عودة السلام، أرسل شيمون بن شتاه (الرسالة التالية):

"من القدس، المدينة المقدسة، إليكم، الإسكندرية في مصر. آه، يا أختي، يسكن زوجي في وسطكم، وأنا أظل مهجورة" !

كان [يهوشوا بن براحيا] قد استفاق، وخرج، ووجد نفسه في نزل معين. فاحترموهُ للغاية. فقال: " ما أجمل هذا النزل/صاحب النزل (*أخسانيا*) "! قال [أحد تلاميذه / يسوع][٣]:"يا مُعَلّم، عيناها ضيقتان"[٤].فأجاب [يهوشوا بن براحيا]: "(أنت) (تلميذ) شرير، هل تشغل نفسك "بفكرة "كهذه؟!"، فأطلق ٤٠٠ نفخة من الشوفار [البوق الذي يستخدمه اليهود في الدعوة إلى الصلاة: أنظر " صفّر " العربية – المترجم] وحكم عليه بالحرمان.

جاء [التلميذ] إليه [الحاخام] عدة مرات (و) وقال له: " استقبلني"، لكنه [يهوشوا بن براحيا] رَفَض أن يعيرهُ انتباهاً .ذات يوم، حين كان [يهوشوا بن براحيا] يتلو الشماع، جاءَ [التلميذ] (مرة أخرى) إليه .(هذه المرة) أراد [يهوشوا بن براحيا] أن يستقبله، (و) أومأ لهُ بيده .لكن [التلميذ] اعتقد أن [يهوشوا بن براحيا] يصده مرة

---

[١]تضيف سوتاه البابلية: " لقد اختبأ شيمون بار شتاه عند أخته " (التي صدف وأن كانت، بحسب التقليد الحاخامي، زوجة الملك ياني).

[٢]نسخة فيلنا المطبوعة: " ويسوع ".

[٣]" يسوع (الناصري) " في مخطوطات ياد ها–راب هرتزوغ ١ (سنهدرين البابلية) وأكسفورد Oxford Heb. d. 20 (2675)(سوتاه البابلية).

[٤]) أو " مغبش "، مقطّر (تروتوت)؛ قارن: Jastrow, *Dictionary*, s.v. “tarut.”

أخرى. فذهب [التلميذُ]، وصنع طوباً وَعَبَدهُ. .قال[يهوشوا بن براحيا] له: " تُبْ "ا، (لكنه) أجابه: " هذا ما تعلمته منك: كل من يأثم أو يجعل الآخرين يأثمون، يحرم من إعطاء التوبة".

قال السيّد: " يسوع الناصري![1] يمارس السحر ويخدع إسرائيل وَيُضِلُّها".

حدثت هذه القصة[2] في عهد الملك الحشموني (الكسندر) ياني، الذي حكم من عام ١٠٣ حتى عام ٧٦ ق.م. وانغمس في صراع دموي مع الفريسيين . والفريسيون، الذين عارضوا حكمه، حَرّضوا على تمرد مفتوح ضد الملك والذي بلغ ذروته بحرب أهلية وعندما نجح الملك أخيرا بقمع التمرد، كان المعارضون له إما أعدموا أو أجبروا على مغادرة البلاد.وقد ذكر هذه الأحداث بالتفصيل المؤرخ اليهودي فلافيوسيوس يفوس[3]والقصةالحاخامية هي صدى خافت لها، والتي ماثلت بشكل فوضوي بين الفريسيين والحاخامات الذين جاءوا بعد ذلك بكثير.بطل الرواية الحاخامية، التي قصتناجزء منها، هوشيمون بن شيتاه.

ينتمي كل من يهوشوا بن براحيا وشيمون بن شتاه إلى " الأزواج " (زوغوت) الغامضة التابعة "لسلسلة من التقاليد" الشهيرة، التي تربط قادة اليهودية الحاخامية بنزول التوراة على موسى على جبل سيناء.[4]وبعد وضع سلسلة التقاليد التي أخذت من موسى عبر أعضاء " الجمعية العظمى "، تواصلت المشناه أولاً من خلال بعض

---

[1]مخطوطات ميونيخ ٩٥ (سنهدرين ١٠٧ ب)، الفاتيكان ١١٠، ونسخة فيلنا المطبوعة (سوتاه ٤٧ آ) لا يوجد فيها غير: " هو [التلميذ] ".

[2]من أجل تحليل تفصيلي للقصة ونصوصها الموازية المسيحية، أنظر: Stephen Gero, "The Stern Master and His Wayward Disciple: A 'Jesus' Story in the Talmud and in Christian Hagiography," *JSJ* 25, 1994, pp. 287–311، أيضاً المعالجة المختصرة في Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1999, pp. 23–26.

[3] أنظر كتابي: *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London and New York: Routledge, 2003, p. 75 (مع المراجع).

[4]m Avot, ch. 1.

الأفراد (شيمون الصالح، أنتيغونوس من سوخو)، ومن ثم مع "الأزواج" الخمسة جميعاً، الذين كُفِّنوا كلهم في ضباب التاريخ، لتصل بسلام إلى أرضية تاريخية مع الزوجين الأخيرين فقط (هليل وشماي). وينتمي يهوشوا بن براحيا إلى "الزوج" الثاني (بجانب نتاي ها-أربيلي)، في حين يشكّل شيمون بن شتاه (مع يهودا بن تبّاي) الزوج الثالث.

وباستثناء شمعون بن شتاه وهليل\شماي، لا نعرف غير القليل عن هذه "الأزواج" الأولى، التي تقدّم على أنها "أجداد" الحاخامات. ولماذا السؤال المتضمن أنه من بين كل المرشحين المحتملين يتم اختيار يهوشوا بن براحيا باعتباره الذي هرب إلى مصر (بجانب تلميذه المفضل فرضاً) يبقى غامضاً.[١] موضع أكثر قبولا (وإن لم يكن بالضرورة أكثر موثوقية تاريخياً)، تقترحهُ نسخةٌ موازية لقصتنا في التلمود اليوروشالمي.[٢] بطلا القصة هناك، هما يهودا بن طبّاي وشيمون بن شتاه، "الزوج" الثالث - ويهودا بن طبّاي هو الذي يهرب إلى الإسكندرية - ليس بسبب اضطهاد الملك ياني للفريسيين / الحاخامات لكن لسبب أكثر دنيوية من ذلك بكثير: انه يريد الهروب من تعيينه في منصب *ناسي* (بطريرك) للشعب اليهودي. وما هذا إلا محاولة أخرى عفا عليها الزمن يقوم بها الحاخامات لإعادة مؤسسة حاخامية متأخرة لاحقة (القرن الثاني للميلاد) إلى فترة تسبق ذلك بكثير، لكنها على الأقل تفسر لماذا أراد شيمون بن شتاه على نحو ماس أن يعود إلى القدس.[٣]

---

[١] مقولة أخرى من أجل ربطه بالإسكندرية يمكن أن تكون العبارة الهالاخية التي تعزا له، أي أن القمح القادم من الإسكندرية لم يكن طاهراً بسبب جهاز الري الذي يستخدمه أهل الإسكندرية (توسفتا .t Makh 3:4). بالنسبة لهذا الربط مع السحر، أنظر لاحقاً.

[2] y Hag 2:2/3 and 4, fol. 77d; y Sanh 6:9/1, fol. 23c.

[3] من أجل محاولة لشرح الرسالة تاريخياً من شيمون بار شتاه ليهوشوا بار براحيا\يهودا بن طباي، أنظر مقالتي: 'From Jerusalem the Great to Alexandria the Small': The Relationship between Palestine and Egypt in the Graeco-Roman Period," in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, vol. 1, ed. Peter Schäfer, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, pp. 129–140.

إطار حبكة روايتنا، في كل من النسختين البابلية واليروشالمية، لا تساعد كثيراً في فهم جوهر القصة وتحديد إطارها التاريخي: الحادث الغريب بين معلم (يهوشوا بن براحيا\يهودا بن طبّاي) وتلميذه المفضل (مجهول/يسوع) . يقع الحادث في نزل في طريق عودتهما إلى القدس.[1] ولأنهما كانا راضيين بطريقة استقبالهما، فقدْ امتدح السيد النزل، لكن تلميذه، وقد أساء فهمه فاعتقدَ أنهُ يمتدح القائمة على النزل (أنثى)[2]، أعطى ملاحظة تنتقص من مظهر السيدة الأقل من جميل. ارتاع السيد من أفكار تلميذه التافهة[3] فاصدر على الفور قراراً بحرمانه. ويحاول التلميذ المسكين استرضاء سيده لكن في البداية دون جدوى .وعندما كان السيد على استعداد في النهاية لأن يغفر له، أساء التلميذ فهم لغة جسده،[4] فيترك السيد في حالة يأس ويصبح من عبدة الأوثان. يرتجيه الآن السيد كي يتوب، لكنَ التلميذ كان على قناعة بأنه ارتكب خطيئة كبرى، والتي تستبعد إلى الأبد التوبة والمغفرة.

هذا الجزء الأخير من القصة (الحرم بحق التلميذ والتوبة المجهضة، وكذلك استنتاج السيد حول سحر يسوع) غائب تماماً في اليروشالمي، حيث تنتهي القصة بملاحظة فحواها، أنَّ السيد يغضب، وأنَّ التلميذ يتركه أو (في مخطوطة واحدة)[5] يموت.

ومن الواضح أن المماثلة بين التلميذ ويسوع، تعكسُ مرحلة لاحقة في تطّور القصة: أنها غير موجودة في نسخة اليروشالمي ولا نجدها إلا في بعض المخطوطات من النسخة البابلية. من هنا، ما من شك أن يهوشوا بن براحيا، أياً كان الواقع التاريخي الذي يقف خلف هذه الشخصية، لا علاقة له بيسوع، بمعنى أنَّ القصة تحتفظ ببعض

---

[1] من أجل نسخة مختلفة بشكل بسيط في اليروشالمي؛ أنظر المرجع السابق، ص ص ١٣٠ وما بعد.
[2] الكلمة الآرامية المستخدمة هنا، *أخسانيا*، يمكن أن تعني " نزل " أو " مدير النزل ".
[3] في نسخة اليوروشالمي، تزداد أفكار التلميذ سوءاً من خلال حقيقة أنه يجعل المعلّم شريكاً في ملاحظته الماجنة.
[4] أراد منه المعلّم أن ينتظر لأنه لم يكن باستطاعته قطع صلاة *اليشماع* [صلاة " الاسمع " – اسمع يا إسرائيل – أهم صلاة يهودية – مترجم]..
[5] أنظر: شيفر، "From Jerusalem the Great to Alexandria the Small," p. 130, n. 11.

المعلومات الموثوق بها تاريخياً حول مؤسس المسيحية. لكن ليس هذا ما سنضعه على المحك هنا. فواقعة أنَّ يسوع اخترقَ القصة في مرحلة لاحقة لا تعني أن القصة لا تحتوي على أي معلومات موثوقة حول التصور *البابلي* المتعلق بيسوع.[1]على العكس من ذلك، فالأدلة من المخطوطة تبيّن بوضوح ميلاً أثناء عملية تحرير البابلي لتحديد هوية تلميذ يهوشوا بن براحيا المجهول، بأنهُ يسوع، وهي نزعة تخص علاوة على ذلك البابلي ولا بد أنه كان لها علاقة بفهم البابلي ليسوع وشخصيته.[2]

ميزتان اثنتان في القصة تؤكد ان هذا الافتراض الأولى، هي نوع عبادة الأوثان الذي تبناه التلميذُ المهرطق حين إعتقد أنَّ مُعلمه رفضه أخيراً: إنه يعبد لبنة، عرف يشير بشكل ملحوظ إلى السياق الثقافي لبلاد بابل. وأية محاولة لأن نجد خلف هذه العبادة للطوب بعض التلميحات الخفية للأعراف المسيحية[3]إنما هي محاولة مضللة بالكامل، وتجعلنا نُضَيّع الهدف.فمحررنا (البابلي لم يكن يعرف (ولم يهتم بأن يَعُرف) الكثير عن الديانة المسيحية فماثل وثنية يسوع بما ما اعتبره عبادة أصنام في الوسط البابلي– عبادة الطوب.[4]

الميزة الثانية المميزة للبابلي، هي الإشارة الصريحة للسحر في العبارة الختامية التي أدلى بها السيّد. وكنّا رأينا للتو فإن يسوع كان على علاقة بالسحر المصري (وهو ما يذكرنا بقصة الطفولة، حيثُ السحرة القادمون من الشرق [!] ورحلة يسوع اللاحقة

---

[1]هذا ما يخلط به ماير، *Jesus von Nazareth*، على الدوام.

[2]يؤكّد ريتشارد كالمن على ميل البابلي لتصوير يسوع كحاخام (أنظر: "Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity," *HTR* 87, 1994, pp. 156f). هذا صحيح، لكن العلاقة أستاذ-تلميذ حاضرة أيضاً في النسخة الأورشليمية لقصتنا (لكن دون تحديد هوية التلميذ بأنه يسوع). مع ذلك، فيسوع " الأكثر حاخامية " هو ذلك الموجود في توسفتا حولين\جامعة راباما\عبودا زارا البابلية، لكن هنا، أيضاً، فإن صورة يسوع كمعلّم للتوراة إنما تنتمي إلى الطبقة الفلسطينية من القصة (جامعة راباه).

[3]ترد باهتمام شديد عند ماير، *JesusvonNazareth*, p. 123

[4]مهما كانت الطبيعة الدقيقة لهذه العبادة (ربما تكون أيضاً مقولة أدبية وليس عرفاً حقيقياً). مع ذلك، تتوضح مسألة أن عبادة الطوب هي مقولة\عرف بابلي على نحو متميز من حقيقة أن النقاش (فلسطيني أصلاً) حول ما إذا يمكن ليهودي من ثم تناول بيضة قد تمت عبادتها أو لا وهو ما تم التوسع فيه في (العبودا زارا ٤٦ آ) البابلية عبر طوبة: إذا أقام يهودي طوبة بغرض عبادتها (لكنه في النهاية لم يقم بهذا العمل المقزز) ومن ثم يأتي وثني ويخرجها – هل يسمح باستخدام هذه الطوبة لاحقاً من قبل يهودي (مثلاً، للبناء)؟

مع والديه إلى مصر في إنجيل متى)؛ نحن الآن في وسط بابل، الوطن الأم الأقدم للسحر، ووثنية يسوع محددة حسب ما كان كثير من يهود بابل يتوقعون من عابد أوثان أن يفعل: ممارسة أنواع منحرفة أو ممنوعة من السحر.

مع ذلك، فإدانة سيد تقي للسحر لا يمكن أن تخفي حقيقة أن السحر كان يعتبر مقبولاً تماماً، بل كان منتشراً، أقلّه في بابل. وطاسات السحر العديدة من بلاد ما بين النهرين، التي كان مكتوباً عليها في جميع الاحتمالات من قبل ممارسي السحر من اليهود، تشهد على هذا.[1]

الأكثر لفتاً للنظر، من بين الأسماء التي تظهر على هذه الطاسات البابلية السحرية، هي تلك الشهيرة مثل يهوشوا بن براحيا، ويسوع بالفعل. فيهوشوا بن براحيا يصدّر رسالة طلاق لأناث الشياطين من أجل وقف أعمالهن الشريرة– المثال الأول لساحر كامن الذي يكرّس مرسومه في السماء.[2]ومن الواضح أنه ليس من المصادفة، أنْ يظهر أيضاً في بعض شذرات *تولدوت* يشو، القصة سيئة الصيت المتعلقة بيسوع.[3]كما تم اكتشاف يسوع على طاسة سحرية قام بنشرها مونتغمري،[1]و في

[1]أنظر: Joseph Naveh and Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem: Magnes; Leiden: Brill, 1985, pp. 17f. في مسألة ممارسة السحر عموماً؛ أنظر: Michael G. Morony, "Magic and Society in Late Sasanian Iraq," in *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, ed. Scott Noegel, Joel Walker, and Brannon Wheeler, University Park: Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 83–107.

[2]James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia: University Museum, 1913, nos. 8 (l. 6, 8), 9 (l. 2f.), 17 (l. 8, 10), 32 (l. 4), and 33 (l. 3), pp. 154f., 161, 190, 225 (with Montgomery's commentary on pp. 226–228), and 230; Naveh and Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, Bowl 5, pp. 158–163; Shaul Shaked, "The Poetics of Spells: Language and Structure in Aramaic Incantations of Late Antiquity 1; The Divorce Formula and Its Ramifi- cations," in *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretive Perspectives*, ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn, Groningen: Styx, 1999, pp. 173–195; Dan Levene, *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London: Kegan Paul, 2003, pp. 31–39 (Bowls M50 and M59).

[3]Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin*: S. Calvary, 1902, pp. 185f.; Louis Ginzberg, *Ginze Schechter: Genizah Studies in Memory of Doctor*

الآونة الأخيرة أضافَ دان ليفين طاسة أخرى من مجموعة موسايف.[٢] الطاسة (لعنة) مكتوبة بالآرامية اليهودية البابلية وتشير إلى السياق الثقافي لفارس الساسانية:[٣]

بسم أكون ما أكون (*أهيه أشار أهيه*)، رب الجموع (يهوه صبؤوت)، وباسم يسوع (*إيشو*)، الذي غزا الأعالي والأعماق بصليبه، وباسم أبيه العلي، وباسم الأرواح المقدسةإلى الأبدوحتى الأزل. آمين، آمين، سلاه.[٤]

هذه مناشدة شائعة جداً، تَستخدمُ أقوى أسماء الله في الكتاب المقدس العبراني، " أكون ما أكون " من سفر الخروج ٣:١٤ (الاسم الذي أبلغه الله لموسى)، والاسم رباعي الأحرف، يهوه (في الصيغة المتكررة "رب الجموع "). مع ذلك، فالفريد هنا من نوعه ليس فقط إضافة اسم يسوع (في التهجئة غير العادية، إيشو)[٥]بل أيضاً اسمي الآب والروح القدس،[٦] أي، التوسل إلى الثالوث المسيحي بعد إله الكتاب المقدس العبراني. وكان شاؤول شاكيد، قَدْ ناقش الآثار المترتبة على هذه

Solomon Schechter, vol. 1: *MidrashandHaggadah*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1928 (reprint, New York: Hermon, 1969), p. 329; William Horbury, "The Trial of Jesus in Jewish Tradition," in *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule*, ed. Ernst Bammel, London: SCM, 1970, pp. 104f.; Maier, *Jesus von Nazareth*, p. 295, n. 291; Ze,ev Falk, "Qeta, hadash mi-'Toledot Yeshu,' " *Tarbiz* 46, 1978, p. 319; Daniel Boyarin, "Qeriah metuqqenet shel ha-qeta, he-hadash shel 'Toledot Yeshu,' " *Tarbiz* 47, 1978, p. 250.

[١] Montgomery, *Aramaic Incantation Texts*, bowl 34 (l. 2), p. 23 : يشوع أسيا – " يسوع الشافي ".

[٢] دان ليفين، " ... " وباسم يسوع ...": طاسة سحرية غير منشورة بالآرامية اليهودية "، *JSQ* 6, 1999, pp. 283–308.

[٣] أنظر الفصل التاسع لاحقاً.

[٤] الترجمة تعقب الeditio princeps للطاسة قدمها ليفنس، " وباسم يسوع "، ص ٢٨٧ (نص) وص. ٢٩٠ (ترجمة).

[٥] أنظر في هذا ليفين، " وباسم يسوع "، ص ٣٠١ (يقترح أن هذه التهجئة، بحرف ألف في البداية، " ربما تمثّل نقلاً عن شكل سرياني مسيحي لكن ليس كما يهجّى ... بل كما يلفظ ").

[٦] " الأرواح القدس " بصيغة الجمع هي على الأرجح سوء فهم من قبل الكاتب (اليهودي) للطاسة، كما لاحظ ذلك أيضاً شاؤول شاكد: " يسوع في الطاسات السحرية: أبروبوس دان ليفين "، " ... وباسم يسوع ... " *JSQ* 6, 1999, p. 314.

الإشارة ليسوع والثالوث في طاسةٍ مكتوبٌ عليها بالآرامية اليهودية وَخَلُصَ على نحو مُقنِع من أن ما كُتبَ على الطاسة، كان قد كُتِبَ بالفعل على يد أحد اليهود.(١) إلا أن هذا لا يعني بالضرورة، أن الطاسة كُتب عليها لأجل يهودي؛ بدلاً من ذلك، يقترح، أن العملاء الذين طلبوا الطاسة كانوا زرادشتيين وأن خصومهم، الذين توجه اللعنة عليهم، كانوا مسيحيين.(٢) من هنا، فالكاتب اليهودي على الطاسة، استخدمَ في اللعنة الأسماء السحرية الأكثر فعالية التي يمكن أن نفكّر بها لمسيحي: أسماء الله من العهدين القديم والجديد (من وجهة نظر مسيحية). لكن هذا لا يعني، بالطبع، أن الكاتب اليهودي كان يعتقد بالمسيح والثالوث، ولكنه يعني بالتأكيد، أنه كان يعرف اسم يسوع ويعتقد بقدرته السحرية.

وهكذا، قد تكون المسألة، أن العلاقة بين يهوشوا بن براحيا ويسوع في البابلي جاءت من خلال "السحر " باعتباره القاسم المشترك بين الشخصيتين:(٣) كبير السحرة في بابل ويسوع، تلميذه المعلّم. وواقعة أن محرر سوغياتنا sugya [סוגיה: نص من الغمارا مكوّن من أجزاء عديدة ويتناول مسائل مختلفة - مترجم] يحول هذه إلى قصة معادية للسحر تثبت فقط أن العلاقة بين البطلين يجب أن تكون أقدم من القصة بشكلها الحالي.

أخيراً، فعلى الرغم من نقديسوع وسحره داخل القصة نفسها، فالسياق الذي يضع فيه المحرر البابلي القصةملفت للنظر : فهو لا ينتقد يسوع، الساحر، بل معلمه يهوشوا بن براحيا، الذي يبعد التلميذ الفقير بيديه الاثنتين، أي، على نحو نهائي

---

(١) لكن الطاسة ليست الطاسة الوحيدة التي تتضمن نصاً مكتوباً بالآرامية البابلية اليهودية التي تشير ليسوع بوضوح ، كما يزعم شاكد (المرجع السابق ٣٠٩)؛ فأول طاسة تذكر يسوع هي الطاسة التي نشرها مونتغمري (الهامش ٢٦ السابق).

(٢) Shaked, "Jesus in the Magic Bowls," p. 315.

(٣) لقد تم التأكيد على العلاقة مع السحر من قبل Elchanan Reiner: "From Joshua to Jesus: The Transformation of a Biblical Story to a Local Myth; A Chapter in the Religious Life of the Galilean Jew," in *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE*, ed. Arieh Kofsky and Guy G. Stroumsa, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1998, pp. 258-260.

وبصورة لا رجعة فيها، بدلاً من معاقبته أولاً (بإحدى اليدين) ومن ثم مسامحته (باليد الأخرى). تبدو هذه القراءةللقصةمن قبل المحرر تهكمية، بما لا يقارن حيث نرى، في واقع الأمر، أن يهوشوا بن براحيا، لا يرغب في إستقبال يسوع (يلوّح بإحدى اليدين!)، وأنَّ يسوعَ هو من يسيء فهم هذه اللفتة فاعتبرها رفضاً نهائياً له.

مع ذلك، فالمعلم يقوم بمحاولة أخرى لإقناع التلميذ بالتوبة (حتى بعد أن أقام الطوب للعبادة)، ومن جديد نرى أن التلميذ، وليس المعلّم، هو من يصل إلى نتيجة مفادها أنه غير مؤهل لأن ينال التوبةبسبب ضخامة ذنبه.

إجمالاً، نلاحظ تسلسلاً ملفتاً للطبقات الأدبية في السرد البابلي: أولاً، قصة تلميذ مجهول الأصل، يوبّخ على سلوكه التافه، الذي عُرف فيما بعد باسم يسوع. هذه القصة تتوسع من خلال محاولة التلميذ المجهضة كي يغفر له معلّمه (والتي تتحوّل إلى سوء فهم) وعبادة التلميذ للطوب نتيجة لذلك. تفشل آخر محاولة من قبل الأستاذ لإنقاذ التلميذ بسبب رأي التلميذ، بأنَّ ذنبه يصادر التوبة. وفي ما يبدو بوضوح كإضافة، يحدد "السيد" هذه الخطيئة بأنها السحر، ومرةً أخرى يكون التلميذ يسوع. وأخيراً، فإن محرر البابلي يلقي باللائمة على المعلم (يهوشوا بن براحيا)، الذي هو المسؤول في النهاية عن عبادة التلميذ (يسوع) للأوثان. بعبارة أخرى، وفقاً لأحدث طبقة تحريرية للبابلي، نجد أن حاخاماً مميزاً (ليس أقل من إحدى الشخصيات من أحد "الأزواج" الشهيرة)، كان مسؤولاً عن أصل المسيحية.

(٤)

معلّم التوراة

لا يقص التلمود علينا أي شيء حول حياة يسوع حتى نهايته بالذات، أي موته العنيف. مع ذلك، لديه بعض الأفكار الغامضة عنه كمعلّم للتوراة، وهذا يتوافق تماماً مع صورة يسوع في العهد الجديد (أنظر على وجه الخصوص ما يسمى بالموعظة على الجبل في متى ٥-٧؛ ووفقاً للوقا ١٩:٤٧، كان يسوع يعلّم كل اليوم في الهيكل، و" كان رؤساء الكهنة و الكتبة مع وجوه الشعب يطلبون أنْ يهلكوه ").[١] تقدمُ إحدى القصص في البابلي يسوعُ ذاتهُ كمعلمٍ للتوراة، يحاور معاصريه من الحاخامات، بل يحفظ لنا تفاسيره الهالاخية. وبطريقة حاخامية نموذجية، تُنقلُ تعاليمه عبرَ فم أحد طلابه المخلصين. مع ذلك، فما يُلفت النظر هنا هو حقيقة أنَّ القصة ليست معنيةً بيسوع نفسه (ولا بتلميذه فهو لا يعينها إلا بالقليل جداً)، بلْ بأحد أتباع يسوع وتعاليمه من *الحاخامات* المفترضين، بعبارة أخرى، إنه يهاجم الطائفة المسيحية من خلال مرآة التصور الحاخامي للمسيحية. تظهرُ القصة في رسالة العبودا زارا البابلية ١٦ آ – ١٧ ب، لكن بحوزتنا هذه المرة موازيات فلسطينية أكثر قدماً.[٢] سأترجمُ هنا

---

[١] أنظر أيضاً: لوقا ١٢:٣٧؛ متى ٢٦:٥٥؛ مرقس ١٤:٤٩؛ يوحنا ٧: ١٤-١٦، ١٨:٢٠.
[٢] توسفتا حولين ٢:٢٤؛ جامعة راباه ١:٢٤ على جامعة ١:٨ (١:٨[٣]).

النسخة البابلية وفقاً لطبعة فيلنا، وسوف أشيرُ إلى القراءات المختلفة في المخطوطات البابلية إضافة إلى النصوص الموازية إذا كان ذلك ضرورياً:

علّم حاخاماتنا: عندما اعتقل الحاخام اليعازر بسبب هرطقة (مينوت)، أتوا به إلى المنبر كي يُحاكم. قال له الحاكم (*hegemon*)[الروماني]: "كيف يمكن لعجوز مثلك أن يُشْغلَ نفسه بمثل هذه الأمور الفارغة؟" أجاب [حاخام اليعازر]: " أقرُّ بأنَّ القاضيَ موثوق (نئمن)[1]. ولأن الحاكم كان يعتقد أنه كان يشير إليه - على الرغم، مِنْ أنهُ كان يشير فعلياً إلى أبيه في السماء - فقد قال له: "لأنك اعترفت بأني موثوق،[2]*dimissus*:[3] أنت بريء!"

عندما عاد [الحاخام اليعازر] إلى وطنه، حضرَ تلاميذه لتهدئته، لكنه لم يقبل العزاء. قال له الحاخام معقباً: "يا سيد، هلْ تسمح لي بأن أقول شيئاً واحداً مما كنت قد علمتني؟" أجاب: "قل"! قال [عقيبا] له: "يا سيد، ربما تكون ألقيت (أحد أنواع) الهرطقات (مينوت) واستمتعت بها، وبسبب ذلك تم القبض عليك؟ " أجابه[الحاخام اليعازر]: "عقيبا، لقد ذكّرتني! فذات مرة، كنتُ أسيرُ في السوق العلوي من صفوريه عندما مررتُ[4]بشخص/أحد تلاميذ يسوع الناصري،[5] يعقوبُ، الذي من كفر سخانيا[6] كان اسمه.

---

[1] أيضاً بمعنى "يستاهل الثقة"، "صحيح".

[2] أو "صحيح".

[3] يستخدم البابلي وكل النسخ الموازية هنا الكلمة اللاتينية لكن بأحرف عبرية (*dimus*).

[4] هذه هي القراءة في توسفتا حولين (*مصماني*، حرفياً، : " وجدت ")؛ جامعة راباه تقرأ " و ... جاء إلي "؛ مخطوطات التلمود: "أحد تلاميذ ... وجدني (*مصماني*). ".

[5] الإشارات الصريحة ليسوع نجدها في المخطوطات التالية: Munich 95, Paris Suppl. Heb. 1337, and JTS Rab. 15.

[6] أو "سخنايا".

قال [يعقوب] لي:[1]مكتوب في توراتك: لا تُدْخِلْ أجرة زانية [ولا ثمن كلبٍ إلى بيت الرب إلهك] (تثنية ٢٣:١٨). هل يمكن استخدام هذه الأموال لصنع مرحاض لرئيس الكهنة؟ الذي لمْ أجدْ له جواباً.

قال [يعقوب] لي: هكذا تعلمت من [يسوع الناصري][2]: لأنها من عقر الزانية جمعتها[3] وإلى عقر الزانية تعود[4] (ميخا ١:٧) – جاءت من مكان قذر، فاتركها ترجع إلى مكان قذر.

أسرتني هذه الكلمة كثيراً، وأنني أُعتقلت بسبب بدعة (مينوت)؛ لأنني تجاوزت ما هو مكتوب في التوراة: ابعد طريقك عنها (سفر الأمثال ٥:٨)- فهذا يشير إلى هرطقة (مينوت)؛ ولا تقرب إلى باب بيتها (السابق) – هذا يشير إلى السلطة الحاكمة (*راشوت*) ".

هناك بعض الذين يقولون: ابعد طريقك عنها (سفر الأمثال ٥:٨)- هذا يشير إلى الهرطقة والسلطة الحاكمة؛[5]؛ ولا تقرب إلى باب بيتها (السابق) - هذا يشير إلى الزانية.[6]

وإلى أي مدى (علينا الابتعاد عنها)؟ وقال راب حسدا: أربعة أذرع.

هذه القصة الغريبة، التي تميزت بصيغة تمهيدية كباراياتا، وهي ومن ثم تقليد فلسطيني قديم، تترك المزيد من الأسئلة مفتوحةً أكثر من كونها تجيب عنها. أولاً وقبل

---

[1]توسفتا حولين: " قال لي كلمة هرطقة (مينوت) باسم يسوع بن بانتيري\باندير ا " (التفسير اللاحق من تثنية ٢٣:١٩ وميخا ١:٧ مفقود في الملاحظة ١٥٨ من الفصل الرابع من توسفتا حولين)؛ جامعة راباه " قال لي شيئاً (حرفياً، كلمة معينة) باسم كذا وكذا " (لكن بعض المخطوطات ونسخ جامعة راباه المطبوعة تقرأ: " باسم يسوع بن باندير ا " أنظر: Maier, *Jesus von Nazareth*, p. 296, n. 305, and the chart below, pp. 137f.).

[2]تقرأ في مخطوطات ميونيخ ٩٥ وباريس Suppl. Heb. 1337، ومخطوطة JTS Rab. 15: " هكذا علّمه يسوع معلّمه ".

[3]تقرأ هنا *قوبصاه* بدلاً من *قبّاصاه*.

[4]النقود بالعبرية ترد بحالة الجمع.

[5]في الجامعة راباه نجد " هرطقة " فقط.

[6]في الجامعة راباه: " زنا " (*زنوت*).

كل شيء، يَظلُّ من غير الواضح بالكامل، لماذا أعتقل حاخام اليعازر؟ وما هي الهرطقة التي دفعتْ بالحاكم (الحاكم الروماني) لأن يشتبه به؟ حاخام اليعازر، هو اليعازر بن هركانوس الشهير (أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني للميلاد)، التلميذ المفضل للربان يوحنان بن زكّاي ونموذج الحماسة والتصميم الحاخاميين.[1] مع ذلك، فالسلطات الرومانية لم تقبض عليه بالتأكيد بلا موجب، لكن التهمة الوحيدة التي نسمعها من المحاكمة هي أنه كان يُشْغِلُ نفسه "بمثل هذه الأمور الفارغة "[2]. مع أنَّ المتهمَ لمْ يكلّف نفسه عناء حتى الدفاع عنها. إنه ببساطة يضع مصيره في أيدي القاضي السماوي. لكن القاضي الدنيوي، الذي اعتقد أنَّ المتهم يشير إليه، قام بتبرئة الحاخام.

وماذا كانت " الأمور الفارغة " التي شغلت الحاخام ذاته، وعادت عليه بغضب السلطات الرومانية؟ الغريبُ، أنَّ الحاخام اليعازر لا يَعْرِفُ هو ذاته بماذا أُتُّهِم وكان بحاجةٍ، لأنْ يذكّرهُ أحدُ تلاميذه (عقيبا). والأسوأ من ذلك، يبدو أن الحاخام قَبِلَ الاتهام لأنه – بدلاً من أن يكون سعيداً بالإفراج عنه، الذي كان واضحاً أنه لم يكن متوقعاً – كان بحاجة لتعزيته عما فعل. مفتاح للاتهام الغامض يمكن أن نجده في إضافة إحتَفِظَ لنا بها في نسخة من توسفتا حولين لقصتنا فقط. وهناك، يقول الحاكم: "لأنك اعتبرتني موثوقاً من قبلك، فأنا ومن ثم أقولُ (= أحكم) لك:[. . .] dimissus: أنت بريء "! للأسف، فما قاله الحاكم على وجه التحديد قبل أن يصل إلى استنتاجه، dimissus، صَعْبٌ فهمه. النص العِبري يقول: *إفشار شسيبو هلّالو توعيم با-دفاريم هلّالو*؛ والكلمة الحاسمة هنا هي *شسيبو*، التي لا معنى هام لها في السياق الحالي. لذا فقد اقترح بعض الباحثين التخمين التالي: *شه-ها-*

---

[1] حول إليعيزر بن هيركانوس، أنظر: Jacob Neusner, *Eliezer Ben Hyrkanus: The Tradition and the Man*, 2 vols., Leiden: Brill, 1973. من أجل تحليل نويسنر لقصتنا أنظر: vol. 1, pp. 400–403, and vol. 2, pp. 366f.؛ نويسنر متأكد من أن إليعيزر " لا يمكن أن يكون مين "، مع أنه " يبدو من الصعب القول ما إذا كانت الرواية التي أمامنا تحكي عن شيء حدث بالفعل " (vol. 2, p. 367).

[2] من بين النسخ الثلاثة جميعاً، وحدها توسفتا حولين تترك " فارغ ".

سيفوت\صيفوت هلّالو (من شفا\صفا، شعر رمادي)، ومن هنا يصبح المعنى: " هل يمكن لشعر رمادي كهذا أن يخطئ بأمور كهذه؟ ". وعلى ذلك يكون الجواب: " من الواضح، لا، لذلك: dimissus: أنت بريء!"[1] المشكلة مع هذا التخمين، هو أنه يتطلب إضافة حرف واحد لا نجده في المخطوطات (شسيبوت = شه-ها-سفوت\صفوت)، وعلاوة على ذلك، فهو لا يساعد على فهم أفضل لقرار الحاكم (لمجرد أنَّ الحاخام كان عجوزاً، فقد كان لابد من تبرئته مهما كان اتهامه خطيراً؟)[2]. وكان ماير قد اقترحَ حَلاً مختلفاً معقولاً جداً . فهو يقترح القراءة الإشكالية على أنها الفعل مسبو ويقدّم الترجمة التالية: "هل يمكن أنهم (الحاخام ....) كانوا مضطجعين بانتظار وجبة طعام (مستلقين من أجل عشاء في شراكة)؟ هؤلاء [المتهمون] يخطئون فيما يتعلق بهذه المسائل، ومن ثم يقولون: *dimissus*: أنتم أبرياء"[3]. وإذا ما

[1] هذه ترجمة نويسنر في: *The Tosefta Translated from the Hebrew, Fifth Division: Qodoshim (The Order of Holy Things)*, New York: Ktav, 1979, p. 74، وعلى نحو شبه متطابق في *Eliezer Ben Hyrkanus*, vol. 1, p. 400؛ أنظر أيضاً: Saul Lieberman, "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrorum," *JQR*, n.s., 35, 1944/45, pp. 20f.

[2] النسخة في جامعة راباه لا تساعد أيضاً، لأنها تقرأ: " هل يمكن أن تخطئ هذه المدارس الحاخامية (يشيفوتهلالو) بمثل تلك الأمور؟ (يجد ليبرمان ص ٢٠، رقم ١٢٩، في جامعة راباه الكلمة المشوهة سيسبوت التي يصلحها إلى *شه-سافوت*،لكن إصلاحها إلى *شه-يشيفوت*، كما نقرأها في الواقع في النسخة المطبوعة، أكثر معقولية بكثير). من الممكن، بالطبع، أن زملاء الحاخام إليعيزر رشوا الحاكم وأنه يستخدم شعره الرمادي = التقدّم في العمر وعلامة الحكمة " كعلَم " على براءته، لكن تفسيراً كهذا لا يقنع كثيراً. لفت ريتشارد كالمين (في ملاحظة مكتوبة على مخطوطتي) وأحد القرّاء المجهولين انتباهي إلى حقيقة أن الحرف المفقود في شسيبو[ت] ليس غريباً على التوسفتا أو على المخطوطات العبرية كلها. وهذا صحيح قطعا، لكن مع ذلك، لماذا لا يوجد مؤشر على اختصار (شيسبو) ولماذا حرف حاسم كهذا في عبارة حاسمة كهذه؟ من الواضح أيضاً، أن " الشعر الرمادي " متأثر بترجمة *زاقين* التي تعني " عجوزاً "، لكن ليس هذا ملزماً. وكما يذكّنا سولومن زايتلن ("Jesus in the Early Tannaitic Literature," in *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, Wien: (Alexander Notes to Chapter 4 159 Kohut Memorial Foundation, 1933, p. 298)، فزاقين يمكن أن تعني أيضاً " عالم، حكيم " وليست بالضرورة إشارة إلى التقدم في العمر والشعر الرمادي.

[3] Maier, *Jesus von Nazareth*, pp. 152–154. لا يفهم ماير الجزء الأول كسؤال بل كقول، لكن المعنى يظل هو ذاته. إن ضعف هذا التفسير، كما يشير ريتشارد كالمين بحق، هو أن الحاكم يشير فجأة ليس فقط لحاخام إليعيزر بل إلى مجموعة من المشبوهين ويظل مفتوحاً على السؤال المتعلق بخطأ المتهمين. كان باستطاعة المرء أن يجيب بأن وحده الحاخام إليعيزر الذي كان قد تم الإمساك به أو أن الحاكم كان يرغب بأن يصنع أمثولة من الحاخام اليعيزر (العجوز والمحترم) – وأن التوسفتا لم تنو بأية حال تقديم سجل لإجراءات المحكمة.

اعتمدنا هذا التفسير، فالحاكم الروماني يبرئ الحاخام اليعازر من المشاركة في وجبة محرمة (symposium)، أو *agape* [محبة – مترجم] مسيحية أو نوع من العبادة المعربدة (*Bacchanalia* [عيد باخوس]) أو كلا الأمرين، لأنَّ الوجبة المسيحية، يمكن بسهولة، أن يُساء فهمها باعتبارها، عبادةً غامضةً وتآمريةً، تترافق بطقوس معربدة.[1] والهرطقة (مينوت) التي اتهمه بها بعض المخبرين المجهولين، يمكنُ أنْ تكون ومن ثم عضوية عبادةً\المسيحية محرمة، وهو اتهام خطير، أوْجبَ تَدخّلُ السلطات الرومانية. إذا كانت هذه هي الحالة حقيقة، فلا شيء في التعليم الهرطوقي المفترض، الذي استمع له الحاخام اليعازر من يعقوب باسم يسوع (بن بانديرا) واستمتع به للغاية، يَدْعمُ مثل هذا الاتهام. دعونا نلقي نظرة أكثر قرباً على نسخة من سفر الجامعة راباه، والتي هي أكثر تفصيلاً وأكثر تماسكاً. وهناك، يقول – باسم يسوع – ما يلي:[2]

[يعقوب]: " مكتوب في توراتك: لا تدخل أجر زانية ولا ثمن كلب[3] إلى بيت الرب إلهك [كدفعات] عن نذر [لأنهما كليهما رجس لدى الرب إلهك] (سفر التثنية. ٢٣:١٨). فما الذي يجب أن نفعله (بالمال)؟ "

فقلت [حاخام اليعازر] له: " إنه محرم [في كل استخدام] ".

[1] Justin, *Dialogue with Trypho*, 10:1; Tertullian, *Apology*, 7 and 8؛ أنظر لاحقاً. إن تهمة التحلل الجنسي كسمة بارزة للمسيحيين\المسيحيين اليهود كانت معروفة أيضاً في الأدب الحاخامي لكنها تصبح واضحة من قصة عن الحاخام يوناثان، وهو أمورا فلسطيني من الجيل الأول، في الجامعة راباه ١:٢٥ على جامعة ١:٨ (١:٨ [٤])، التي ترد مباشرة بعد قصتنا عن الحاخام إليعيزر (الترجمة بحسب Visotzky, *Fathers of the World*, p. 80)، التي تعتمد على تحرير بنقدي لمارك ج. هيرشمان: " هرب أحد تلامذة الحاخام يوناثان إليهم [المسيحيين اليهود ؟]. فذهب ليجد أنه صار [بالفعل] واحداً من أولئك الأشرار. أرسل الهراطقة [رسالة للحاخام يوناثان]: حاخام، تعال وشارك بأعمال المحبة–اللطف للعريس. فذهب ليجدهم منشغلين [جنسياً] مع امرأة شابة. فصاح متعجباً: أهذه هي طريقة تصرف اليهود؟ فأجابوا: أليس مكتوباً في التوراة: تلقي قرعتك فيما بيننا، ويكون لجميعنا كيس واحد (أمثال ١:١٤)؟ هرب فأسرعوا خلفه حتى وصل إلى باب بيته فصفعه في وجوههم. فتهكموا عليه قائلين: حاخام يوناثان، اذهب وتباه أمام أمك بأنك لم تستدر ولم تنظر إلينا. لأنك لو استدرت ونظرت إلينا، فسوف تطاردنا أكثر مما نطاردك ".

[2] QohR 1:24 on Eccl. 1:8 (1:8 [3]).

[3] ربما تكون تورية المقصود بها عاهرة ذكر.

قال [يعقوب] لي: "وهو محرّم كقربان، لكن يجوز التخلص منه."

أجبت: "في هذه الحالة، ما الذي يجب أن نفعله به؟" قال لي: "دعونا نصنع به بيوت حمّام ومراحيض".

أجبت: "لقد تحدثت بشكل جيد لأن [هذه الهالاخا[1] [حكم شرعي، جمعها هالاخوت – مترجم] على وجه الخصوص] غابت عن ذاكرتي في الوقت الراهن."

وعندما رأى أنني أقر بكلماته، قال لي: " وهكذا قيل كذا وكذا (*بلوني*): من القذارة جاءوا وإلى القذارة سيخروجون (= يجب أن ينفق على القذارة)، حيث يقال: لأنها من عقر الزانية جمعتها وإلى عقر الزانية تعود (ميخا ١:٧) – دعونا ننفقها على المراحيض العامة"! لقد أسرّني هذا [التفسير]، وبسبب هذا تم اعتقالي بتهمة الهرطقة (مينوت).

هذه هالاخا مبرهنة جيداً ومقبولة تماماً: تحرّم التوراة استخدام الأموال التي تكتسب من عاهرة[2] في شراء قربان للهيكل (وفاء لنذر). والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان هذا المال محرّماً فقط للأغراض الطقسية لكن يمكن استخدامه لبعض الأغراض الأخرى، أو ما إذا كان محرّماً بالمطلق. حاخام اليعازر، الذي يعرب عن رأي هالاخي أكثر صرامة، يحرّم مال الدعارة تماماً، في حين أن يسوع/يعقوب يأخذ نهجاً أكثر تساهلا ويسمح بإنفاق المال في المصلحة العامة: أن يبنى به حمامات ومراحيض. فالحمامات والمراحيض على حد سواء هي المنشآت التي يتم فيها التخلّص من القذارة – وأي استخدام أفضل من هذا يمكن أن يكون للأموال التي تدين بأصولها إلى القذارة (يذهب البابلي على نحو شبه تهكمي خطوة أخرى: بل يمكن استخدام الأموال لبناء مرحاض لرئيس الكهنة، الذي يفترض أن يكون في موقع

---

[1] توحي ترجمة سنسينو بأن الهالاخا التي تقول بعدم الاستماع إلى كلمات مين غابت عن ذاكرته، لكن الأرجح أن الحاخام إليعيزر إنما يشير هنا إلى هالاخا تتعلّق بالدخل الذي نحصل عليه من البغاء.

[2] في السياق التوراتي، بغاء الهيكل، لكنه يستخدم هنا في سياق أوسع بمعنى النقود التي تجنى من أي بغاء (أنثى أو ذكر).

الهيكل)؟ ليس فقط أن حاخام اليعازر يقبل بحكم يعقوب/يسوع الهالاخي، بل يستمتع على وجه الخصوص بالدليل من النص التوراتي ميخا ٧:١ وتطبيقه على الحالة الراهنة.

ليس هنالك شيء مسيحي مميز فيما يخص هذا الخطاب الهالاخي. فكون أحد الحاخامات يعبّر عن رأي أكثر صرامة، في حين يعبّر خصمه عن رأي أكثر تساهلاً هو أمر شائع، والنتيجة هي أن القرار الأكثر تساهلا يصبح القرار المقبول. وهكذا، هل علينا أن نَصْرف النظرَ عن "اكتشاف" حاخام اليعازر الخاص - أنه أدين بالهرطقة، لأنه استمتع بهذا التفسير الهالاخي الخاص – لأنه غير معتمد بالكامل؟ إجابتان ممكنتان على هذا السؤال لا تستبعد إحداهما الأخرى بل، تتكاملان تبادلياً. الإجابة الأولى، الواضحة تماماً، تقول: إن مسألة ما إذا كانت مضامين الهالاخا بحد ذاتها تشير إلى المسيحية أو لا فهو أمرٌ لا صلة له بموضوعنا. والوصية التوراتية " إبعد طريقك عنها؛ ولا تَقْرُبَّ إلى باب بيتها " (سفر الأمثال ٥: ٨) إنها تشير، وفقاً لتفسير حاخام اليعازر نفسه، إلى الهرطقة وإلى السلطة الرومانية الحاكمة. لقد تعدى على هذا الحكم لتورطه مع شخص كان يُعَرف بأنه تلميذ ليسوع، وكان من أصحاب السمعة السيئة، بسبب آرائه المهرطقة. بعبارة أخرى، فإنه ليس مهماً *ما* قِيلَ وعُلِّم، بَلْ *مَنْ* فَعَلَ ذلك. فحتى لو كانت تعاليم مهرطق متطابقة مع تعاليم الحاخامات وهي ومن ثم صحيحة هالاخياً، الأمر لا يهم: أنها باطلة وخطيرة لأنها تخرج عن مهرطق.

مع ذلك، فحتى لو كان محرماً الاحتكاك مع مهرطق (على الرغم من تصحيح استدلالاتها الهالاخية)، فهذا لا يبدو أنه القصة الكاملة. إذا كان لنا أن نلقي نظرة أكثر قرباً على الآية من التوراة من سفر الأمثال (٥: ٨)، يمكن أن نكتشف معنى أكثر عمقاً. هذه الآية، التي يختتم بها حاخام اليعازر بحثه الذاتي في نُسِخَ قصتنا الثلاث جميعاً، إنها تشير في الأصل إلى " امرأة غريبة" أو "متهتكة،" الزانية، التي تقطر شفتاها

عسلاً، لكن نهايتها الموت (٥: ٣-٥). التوسفتا لا تفسّر الآية بشكل صريح،[1] لكن كلاً من البابلي والجامعة راباه يربطان أحد جزئي الآية بالهرطقة والجزء الآخر بالدعارة.[2] بعبارة أخرى، إذا ما أخذنا النص الذي يشكل البرهان على نحو خرافي، فالحاخام اليعازر يعترف[3] أن ذنبه مُكوّن من هرطقة متصلة بالدعارة. هذا التفسير يعزز قراءة توسفتا حولين، حيثُ اشتبه بأن حاخام اليعازر لَمْ يكن متورطاً مع العاهرة فحسب (أمر سيء بما يكفي لحاخام مثله صارم وورع)، بل أيضاً المشاركة في حفلات جنس جماعي.

استمرار وصف "المرأة المتهتكة" في الأمثال يزداد وضوحاً. وفي الإصحاح السابع، تدعى صراحة عاهرة التي تكمن في انتظار شاب لتغويه (سفر الأمثال ٧: ١١-١٥):

صاخبة هي وجامحة في بيتها لا تستقر قدماها.
تارة في الخارج وأخرى في الشوارع، وعند كل زاوية تكمن؛
فأمسكته وقبلته وأوقحت وجهها وقالت له،
على ذبائح السلامة اليوم أوفيت نذوري؛
فلذلك خرجت للقائك لأطلب وجهك حتى أجدك!

هذا الوصف المتلون للعاهرة، هو الأمرُ الأكثرَ لفتاً للنظر في سياقنا، كما أنه خَلقَ علاقةً غير َمتوقعة أبداً بين سلوكها المغري وتقدمة الهيكل، العلاقة بالذات التي يحرمها سفر التثنية ١٩:٢٣ والتي يشير إليها التفسير الهالاخي ليعقوب/ يسوع في قصتنا. لا يمكن أن يكون هذا الأمر صدفة. ويبدو ومن ثم أن مُحرر قصتنا يريدها أن

---

[1] لكنها تختم القطعة بقول للحاخام إليعيزر: " على المرء أن يهرب دائماً مما هو بشع (كمور) ومن كل ما يبدو بشعاً ". وربما أن " بشع " إنما هي إشارة إلى الانخراط في النجاسة الجنسية؛ أنظر: Maier, *Jesus vonNazareth*, p. 158.

[2] تفسير البابلي أكثر تعقيداً: يربط أولاً القسم الأول من الآية بالهرطقة والقسم الثاني بالسلطة الرومانية؛ وفي تفسير ثان (مجهول المرجع) يربط الجزء الأول بالهرطقة والسلطة الرومانية والجزء الثاني بالدعارة.

[3] أو، على الأرجح، التفسير مجهول المرجع يجعل الحاخام إليعيزر يعترف.

تتضمن أمرين: أولاً، لقد أدين حاخام اليعازر بالفعل بأنه عضو في طائفة محرمة (معربدة)؛ وثانياً، في تورطه (المزعوم) مع عاهرة، التي تدفع من أجرة عهرها لتقدمتها في الهيكل، فهو ينتهك هالاخا يسوع (وهالاخاه الخاصة أيضاً) التي تعتبر أن هذه الأموال يجب أن لا تستخدم لأغراض تتعلق بالهيكل.

لقد حاول الباحثون أن يربطوا بصعوبة بين الحاخام اليعازر بن هركانوس التاريخي وبين المسيحية الوليدة في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني.[1] أنهم يفترضون أن يعقوب، تلميذ يسوع، هو إما يعقوب أخو يسوع (مرقص ٦ : ٣؛ متى ١٣:٥٥) أو يعقوب تلميذ يسوع، ابن حلفى (مرقص ٣:١٨؛ متى ١٠ : ٣؛ لوقا ٦:١٥؛ أعمال ١:١٣؛١٥:١٣)، وأن محاكمة اليعازر لها علاقة باضطهاد المسيحيين في أوائل القرن الثاني.[2] لكن هذا يَفترِضُ مُسْبقاً، تمدداً زمنياً تماماً، لأن اللقاء مع يعقوب / جيمس في صفوريه لا بد أنه حَصَلَ قبل المحاكمة بزمن طويل (إذا كان يعقوب هو يعقوب، ابن حلفى، وقد رُجِمَ هذا الأخير حوالي العام ٦٢ م): ليس فقط أنه لا بد أن كثيراً من الوقت مَرَّ بين مؤامرة الهراطقة في صفوريه والمحاكمة، بل لا بد أن يكون حاخام اليعازر قد عاش إلى سن متأخرة للغاية حين قُدِّمَ أخيراً للمحاكمة (ناهيك عن حقيقة أن السلطات الرومانية استغرقت وقتاً طويلاً غير لائق لمقاضاته على جريمته).

إن إعادة بناء تاريخية كهذه لهرطقة حاخام اليعازر وميله إلى المسيحية غير محتملة أبداً، وهي ضحية سهلة لفطنة ماير البحثية.[3] ووارد جداً أنَّ قصتنا إنما تعكس لقاءً بين حاخام اليعازر التاريخي وتلميذ تاريخي ليسوع في مدينة صفوريه في الجليل، ناهيك عن أنَّ القرار الهالاخي المتعلق بأجرة الزانية إنما يشير إلى مقولة أصيلة ليسوع.

---

[1] أنظر المراجع الوافية في .Maier, Jesus von Nazareth, p. 159, n. 327

[2] أنظر: Herford, *Christianity*, pp. 137ff. (around 109 C.E.); Rudolf Freudenberger, "Die *delatio nominis causa* gegen Rabbi Elieser ben Hyrkanos," in *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 3rd ser., 15, 1968, pp. 11–19؛ بويارين مقتنع، دون مزيد من النقاش، أن الأمر كان جزءاً من الاضطهادات التراجانية للمسيحية (*Dying for God*, p. 26)، حيث من الواضح انه يسير على خطى ليبرمان، .Roman Legal Institutions," p. 21"

[3] *Jesus von Nazareth*, p. 163؛ أنظر أيضاً: Boyarin, *DyingforGod*, p. 31

لكننا نعيد من جديد، أنه ليس هذا ما سنضعه على المحك هنا. إن تفنيد هكذا تاريخية ووضعية خام، لا يعني أن القصة لا تعكس نوعاً من الواقع، وعلى نحو أدق بعض المعرفة الحاخامية بيسوع والمسيحية. ولدينا شواهد لا بأس بها على وجود اسم يسوع (يسوع بن بانديرا/يسوع الناصري) في هذه المخطوطات، ومحاولات ماير لرميها خارج النص أو للقول إنها مجرد إضافات[1] من وقت لاحق ليست غير قسرية. لذلك من المعقول القول، إنَّ القصة لها في الواقع علاقة بيسوع (تعاليم يسوع)، وإن هرطقة حاخام اليعازر تشير إلى المسيحية.

السؤال الحقيقي، لذلك، هو: ما هي بالضبط هذه الحقيقة المتعلقة بالمسيحية والتي تكشف عنها المصادر الحاخامية؟ فوفقاً لبويارين – الذي سلّم جدلاً بجرأة ودون كثير من اللغط، أنَّ الحاخام اليعازر أُعتقِلَ بسبب المسيحية[2] – تعكسُ قصتنا الخطاب الحاخامي الأولي مع المسيحية الناشئة (التي كانت لا تزال تعتبر جزءاً من اليهودية)، وهي تحرض في آن على الانجذاب للمسيحية والنفور منها.[3] وحاخام اليعازر هو "شخصية عتبة الشعور بالذات "، الذي يجسد التوتر بين اليهودية الحاخامية والمسيحية؛ ومن خلاله الحاخامات " يعترفون وينكرون في آن، وفي الوقت ذاته، أن المسيحيين منا، وهو ما يحدد معالم الهوية الافتراضية بينهم وبين المسيحيين في عالمهم وفي الوقت نفسه، يسعون بنشاط كبير لتدشين الفرق بين الطرفين "[4]

هذا صحيح بالتأكيد، وبويارين يبذلُ جهداً مؤلماً كي يضمن للقارئ أنه لا يسير في هَذي النماذج الوضعية المفرطة في التبسيط، بلْ هو يَتَّبع " منهجيات جديدة"، والتي تعتبر، أنَّ حاخام اليعازر "لَمْ يعد شخصية تاريخية في القرن الأول، بلْ شخصية " وهمية " في القرن الثالث"، وأنه يصل إلى نتائجه التاريخية " التي لا تتعلق بالأحداث،

(1) Maier, *Jesus von Nazareth*, p. 165

(2) Boyarin, *Dying for God*, p. 27 with n. 22

(3) Ibid., p. 27.

(4) Ibid., p. 32

بل بالأيديولوجيات، الحركات الاجتماعية، البنى الثقافية، وبشكل خاص القمع".[1]لا أحد يريد الاعتراض على مثل هذا النهج اليوم :ليس الحدث "كحقيقة" تاريخية راسخة وقابلة لأن تثبت ما هو على المحك هنا، بَلْ ما نشأ حولَ هذا الحدث بكل تعقيداته وتشعباته التاريخية.[2]مع ذلك فعلينا أن نرسم خطاً دقيقاً أيضاً بين الشخصية "التاريخية" والشخصية "الخيالية"، وبين "الحدث" و "البنيان الثقافي." فالإثنان على ارتباط وثيق، وحتى إذا خاطرنا بالعودة إلى عادات الوضعية السيئة، فأنا أريدُ أنْ أفترضَ أنَّ الحاخامات مع قصصهم، بما في ذلك قصتنا الحالية، إنما يكشفون عن أكثر من مجرد الوعي (والاعتراف) بخروج المسيحية من الأرضية المشتركة مع اليهودية الحاخامية .فالأرجح أن هذا الوعي وهذا الاعتراف ليسا مجرد بنيانين مُجرَّدين، بل إنهما مؤسسان بعمق على *واقع* وعلى *اختبار* ما كان قد حدث. والاثنان على حد سواء يمكن وصفهما بتفصيل أكبر، الأمر الذي نحتاجه . وبقدر ما تكون القصص عن يسوع وأتباعه هي المعنية، فهي في الواقع تكشف عن بعض المعارف بالطائفة المسيحية وبطلها، وهذه المعرفة ليست مجرد خليط مشوه وغامض من هذا وذاك، لكنها هجوم مصمم جيداً على ما اختبره الحاخامات باعتباره الرسالة اليهودية-المسيحية.[3]

وبعد أن نضع في ذهننا هذه الاعتبارات المنهجية، دعونا نستعرض بإيجاز قصة اليعازر مرة أخرى .فهي تجمع بين سمتين كلٌّ بطريقتها الخاصة وكل واحدة منهما، إنما هي ردٌّ على رواية العهد الجديد.

(١) السمة الأولى، وهي جوهر القصة، وتتمثل في التهمة الموجهة لحاخام اليعازر، المهرطق المسيحي المزعوم، بالعربدات الداعرة\الجنسية. التهمة تتناسب تماماً

[1]Ibid., p. 31

[2]) مع ذلك، فإن فرض هذه المقاربة ليس عملاً سهلاً. وحتى في عرض بوبارين، ثمة فجوة بارزة تظهر بين النية والتطبيق: غالباً ما يظهر تفسيره كإنموذج لإعادة بناء واقعية للوقائع ويتعجب واحدنا ما إذا كان ينسى ببساطة أحياناً نواياه الصحيحة منهجياً.

[3]حول التمييز الهام بين المصادر الفلسطينية والمصادر البابلية؛ أنظر لاحقاً.

مع ما سمعناه حتى الآن عن يسوع نفسه: لقد كان طفلاً غير شرعي من علاقة لأمه مريم مع جندي روماني اسمه بانديرا، وأنه عاش هو ذاته حياة لا علاقة لها أبداً بالاحتشام، وأنه حُرِمَ من قبل معلّمه، بسبب أفكارِهِ التافهة. ويبدو أن يسوع والانتهاك الجنسي موضوعة متكررة في معالجة التلمود للمسيحية، وأن قصة اليعازر، هيَ أقربُ دليل على هذه الفكرة.[1] مع ذلك، فالتهمةُ هناك غير موجهة ضد يسوع، بَلْ ضد أتباعه. وسوف نرى أنَّ هذا الاختلاف النوعي يتطابق مع شذرات من المناظرات المعادية للمسيحيين، والتي استشهد بها مؤلفون مسيحيون من القرن الثاني.[2] وعلى أية حال، فهذه السمة في قصة اليعازر قريبة جداً مما كان ينظر إليه على أنه الواقع التاريخي للمسيحية اليهودية الناشئة.

(٢) السمة الثانية – التي أكّدها باقتدار بويارين، في أعقاب ليبرمان[3] وغوتمان[4] - هي أكثر لا مباشرية، لكنها تصبح واضحة فقط عندما ننظر على نحو أقرب إلى الشخصية الحاخامية للحاخام اليعازر بن هيركانوس. فحاخام اليعازر، اشتهَرَ بصِدامِهِ مع زملائه الحاخامات، بشأن مسألة هالاخية بسيطة، وإن كانت مُعَقَّدة، وتتعلق ببناء فرن أخناي. وحينَ لَمْ يوافق زملاؤه على حجته، التجأ إلى بعض الأساليب "غير الأرثوذكسية":

عُلِّم: في ذلك اليوم استخَدَم الحاخام اليعازر كل حُجَّةٍ يمكن تصورها، لكن [زملائه] لم يقبلوها منه.

---

[1] من المهم كفاية، أن الحاخام حسدا ذاته الذي يختتم قصتنا (في البابلي وفي الجامعة راباه) بعبارة تهكمية بأنه على المرء أن يبتعد أربعة أذرع عن العاهرة،يلعب دوراً بارزاً في عدد من قصص البابلي حول يسوع.

[2] أنظر لاحقاً.

[3] في محاضراته غير المنشورة.

[4] Alexander Guttmann, "The Significance of Miracles for Talmudic Judaism," *HUCA* 20, 1947, pp. 374ff.; idem, *Studies in Rabbinic Judaism*, New York: Ktav, 1976, pp. 58ff.

قال لهم: "إذا كانت الهالاخا تتفق معي، دعوا شجرة الخروب تثبت ذلك!" [عندها] تم اقتلاع شجرة الخروب من مكانها مئة ذراع – آخرون يقولون، أربع مئة ذراع. فردّوا: " لا يمكن الحصول على دليل من شجرة الخروب!"

ومرة أخرى قال لهم: "إذا كانت الهالاخا تتفق معي، دعوا جدول الماء يثبت ذلك!" [عندها] تدفقت مياه جدول الماء إلى الخلف. فردّوا: " لا يمكن الحصول على دليل من جدول المياه! "

ومرة أخرى قال لهم: "إذا كانت الهالاخا تتفق معي، دعوا جدران المدرسة تثبت ذلك!" [عندها] مالت جدران المدرسة للسقوط. لكن الحاخام يهوشوا وَبَّخُهم قائلاً: " حين ينهمك العلماء بنزاع هالاخي، لماذا تتدخلون أنتم؟" ومن هنا فهي لَمْ تَقع، تكريماً للحاخام يهوشوا، كما أنها لَمْ تَسْتَعِد استقامتها، تكريماً للحاخام اليعازر. فهي لا تزال قائمة وإن كانت مائلة.

ومرة أخرى قال لهم: "إذا كانت الهالاخا تتفق معي، دعونا نثبت الأمر من السماء!" [عندها] صاح صوت سماوي (*باتقول*): "لماذا النزاع مع حاخام اليعازر- لأن الهالاخا تتفق معه بكل المسائل!" [عندها] نهض الحاخام يهوشوا وقال: " إنها [التوراة] ليست في السماء "(سفر التثنية ٣٠:١٢). ماذا يعني: ليست هي في السماء؟ قال حاخام يرميا: "لأن التوراة أُعطيت على جبل سيناء فنحن لا نولي اهتماماً للصوت السماوي، لأنك [الله] كتبتُ منذ زمن طويل في التوراة على جبل سيناء: مائلاً وراء الكثيرين للتحريف " (سفر الخروج (٢:٢٣)).[1]

ما الذي يجري هنا؟ نزاع روتيني هالاخي إسْتَهلهُ الحاخامات حول مسألة ليست بأهمية خاصة، ثم انحرف عن مساره. لا يمكن لحاخام اليعازر تأكيد نفسه في

---

[1] b BM 59b.

هذا النزاع فيلجأ من ثم إلى الوسيلة الأقوى التي تحت تصرفه: السحر.[1] فيحرّك شجرة الخروب، يجعل تيار المياه يتدفق إلى الوراء، يُهددُ بتدمير المدرسة التي اجتمع فيها الحاخامات ، وأخيراً يحصل على موافقة من السماء. لكن دون جدوى. فَسِحْرُهُ لَمْ يؤثر بزملائه حيث أعلنوا بهدوء أن القضايا الهالاخية لا تُقرّر بالسحر. وبقدر ما يتعلق الأمر الصوت السماوي، فهم يعلنون ببرودة أكثر، أنهُ من الأفضل للهِ أن لا يتدخل في هذه الأمور، لأنّهُ أعطى التوراة لخلائقه - وسلطة اتخاذ القرار في حالة النزاع ترجع للحاخامات.[2]

ما هو على المحك هنا هو المنطق الرصين الهالاخي، بحسب قرار الأغلبية مقابل السحر، والرسالة هي: السلطة الحاخاميةُ تقومُ على القواعد الحاخامية للعبة، وليس على السحر، ولا حتى عندما تستحسنه السماء. في محاولته لنقضِ إجماع زملائه الهالاخي بحيله السحرية وتدخل السماء، انتهك الحاخام اليعازر جوهر السلطة الحاخامية. وفقاً لذلك، تمَّتْ معاقبته بأقسى ما يمكن وبأسوأ عقابٍ كان بمتناول يد الحاخامات (والذي هو، كما لاحظ كثيرٌ من العلماء، يتناسب بالكامل مع أهمية النزاع الهالاخي) – الحرم: " لقد قيل: في ذلك اليوم بالذات فإن جميع الأشياء التي كان الحاخام اليعازر قَدْ اعتبرها طاهرةً جُلبت وأحرقت في النار (باعتبارها نجسة). ثم قاموا بالتصويت وحرموه. "[3] يرسلُ الحاخامات الحاخام عقيبا، أحد أعظم علماء هذا الجيل، لإبلاغ الحاخام اليعازر بقرارهم الرهيب، لأن شخصاً أقلَّ احتراماً ولباقة قَدْ يُثير غضبه الجامح ويؤدي به لإطلاق قواه السحرية وتدمير العالم. يبذل الحاخام عقيبا جهداً كبيراً في تنفيذ مهمته الحساسة، مع ذلك، فحين أدرك الحاخام اليعازر ما

[1] ممارسة سحرية أخرى يقوم بها الحاخام إليعيزر تحفظها لنا سنهدرين البابلية ٦٨ آ. وهكذا، وبناء على طلب زميله الحاخام عقيبا بأن يعلمه فن الزراعة السحرية للخيار، يتملك إليعيزر حقلاً يغطيه الخيار بكلمة سحرية واحدة، والخيار يجمع في كومة واحدة بكلمة سحرية أخرى.

[2] إن النص–البرهان الذي يستخدمه الحاخام يرميا يمكن أن يكون كل شيء إلا أن يكون مقنعاً: في سياقه التوراتي الأصلي لا يقول إلا النقيض.

[3] حرفياً: " باركوه "، وهي تعبير لطيف لـ" حرموه ".

فعله به زملائه، مزق ثيابه أيضاً،[1] وخلع حذاءه، رفع [مقعده]، جلس على الأرض، وانهمرت الدموع من عينيه. كان العالم من ثم مصاب: ثلث محصول الزيتون، ثلث محصول القمح، وثلث محصول الشعير. يقول بعضهم، إنه حتى العجين انتفخَ بين أيدي النساء. عُلِّم: مهولة كانت الكارثة التي حلت في ذلك اليوم، فكلُ شيءٍ نَظَر إليه [حاخام اليعازر] بعينيه احترق.[2]

حتى في هزيمته، يثبتُ حاخام اليعازر مرة أخرى قوته السحرية - والحاخامات كانوا على حق في حرمانه إلا إذا أرادوا إخضاع سلطتهم لصانعي المعجزات والسحرة. قوة الحاخام اليعازر السحرية الجامحة، التي كانت تهدد سلطة الحاخامات، ومن ثم (نتيجة لذلك) وجود العالم، كانت بحاجة لأن تبقى مضبوطة وبالفعل، فقد حُوفِظَ عليها مضبوطة، حتى موته.[3] و في تَصويره ككبير سحرة خطير، وضع الحاخامات نموذج الحاخام اليعازر وفق خطوط كبير السحرة اللدود الآخر، الذي هدّد سلطتهم - يسوع. بكلمات أخرى، يصبح الحاخام اليعازر هنا الصنو الحاخامي ليسوع. انه يجمع في شخصه وحياته سمتين كبيرتين من التصور الحاخامي ليسوع وأتباعه: التجاوزات الجنسية والقوة السحرية. ومن ثم، فإنها ليست فقط عملية مؤلمة لانشقاق "المسيحية" عن "اليهودية"، التي تصبح واضحة هنا؛ بَلْ نلمح هنا الأسلحةَ التي إستخدمها اليهودُ الحاخاميون، ليس فقط لترسيم الحدود التي تفصل ذواتهم عن اليهود المسيحيين، بَلْ لمحاربتهم بكل الوسائل المتاحة لديهم. قِتالُ حتى الموت كان، لأنه حتى الحاكم الروماني برّأ الحاخام اليعازر من تهمة العربدة الجنسية وحتى السماء وافقت على أسلوبه في استخدام السحر ضد المنطق الحاخامي، على السلطة الفوضوية والمدمرة ضد التفسير الرصين للتوراة، على "المسيحية" ضد

---

[1] يظهر عقيبا أمامه مرتدياً ثياب المفجوع السوداء (كانت هذه هي إشارته " الكتومة " إلى ما حدث).
[2] b BM 59b
[3] b Sanh 68a

الصيغة الحاخامية "لليهودية"! في الواقع، "المسيحيون هم نحن"، كما يقول بويارين، لكن، وهذه هي الرسالة من القصة اليعازر، فهم بحاجة لأن يرفعوا الأقنعة ويهزموا مرة وإلى الأبد.

(٥)

الإشفاء باسم يسوع

الهرطوقي الغامض الذي يحمل اسم يعقوب يقوم بظهورآخر في قصة محافظ عليها في المصادر الفلسطينية وكذلك البابلية .هذه المرةلا يغوي حاخاماً بتفاسير توراتية مقنعة، ولا يفضح ميول الحاخام المسكين الخفية تجاه المسيحية، بضل يقدّم نفسه كمعالِج أمثولةٍ على نحو إعجازي، والذي يهمس بكلمة أو عبارة سحرية قوية على الجرح\المرض، ومن خلال قوة الكلمة (أو الكلمات) المستخدمة، يشفى المريض.

تبدو اليهودية الحاخامية غامضة بشأن عُرِّف "الهمس فوق الجرح" بهدف الشفاء. في مشناه السنهدرين ١٠:٢ الشهيرة:[١] يعد الحاخام عقيبا مثل هؤلاء المعالجين العجائبيين ضمن أولئك الذين "ليس لهم نصيب في العالم القادم": " فمن يهمس على الجرح ويقول: فمرضاً مما وضعته على المصريين لا أضع عليك فإني أنا الرب شافيك (سفر الخروج ١٥. : ٢٦) ". وهذا يبدو وكأنه حظر واضح. لكن التوسفتا أقل صرامة بكثير. وهناك يقال بوضوح: "[يجوز] الهمس على العين، الثعبان، والعقرب (= على عضة ثعبان أو لدغة عقرب) وتمرير [علاج] فوق العين يوم السبت

---

[١] أنظر آنفاً.

"[١]، ويعادُ هذا التقليد في التلمودين اليروشالمي والبابلي.[٢] التوسفتا والتلمودان يسلّمون جدلاً بصحة أن تهمس الناس على الجروح لأغراض الشفاء بل تسمح بهذه الممارسة يوم السبت. وبشعور معين من السخرية، يذكر اليروشالمي الحاخام عقيبا، من بين كل الناس، باعتباره واحداً تم تمرير شيء (معالج) على عينه المريضة.

لا يحلُّ التلمودان التناقض بين تحريم عقيبا الصارم في المشناه والحقيقة الموثقة في التوسفتا وما يتصل بها من تقاليد، بأن هذه العادات، لَمْ يتسامح بها الحاخامات (على مضض) فَحَسبْ، بَلْ كانت شائعة ومسموحة صراحة في أيام السبت. يقترحُ علينا راشي طريقة سهلة للخروج من هذه المعضلة (وتليها ترجمة سونسينو للبابلي): الهمس على عضة الثعبان أو العقرب لا يعني الهمس على لدغة هذه الحيوانات السامة بل الهمس على الحيوانات نفسها (= سحرها) من أجل " ترويضها وجعلها غير ضارة"[٣]؛ وفقاً لذلك، " فتمرير غرض فوق العين (*معفرين كيلي عآل غاف ما عين*) " لا يعني، حرفياً، أن الغرض (علاج) مُرِّرَ على العين كي يشفيها، بل " شيء يمكن أن يُوضَع على العين يوم السبت [لحمايتها]. "[٤]ومن الواضح أن هذه هي قراءة " تدجينية " للنص من أجل تنقيحه من أيِّ آثار سحرية.

إذا ما أمعنا النظر في المشناه أكثر فذلك قد يوحي بحلٍّ آخر. فالمشناه تورد أولاً قوائم بلا أسماء لأولئك الذين ليس لهم نصيب في العالم القادم (أولئك الذين لا يؤمنون بالقيامة،[٥] بالأصول السماوية للتوراة، والأبيقوريون)، ثم يضيف عقيبا فئتين إضافيتين: الشخص الذي يقرأ كتباً غير قانونية والشخص الذي يهمس على

---

[١]) توسفتا شبات ٢٣:٧ (على خطى مخطوطة إرفورت في طبعة تسوكرماندل؛ تقرأ مخطوطة فيينا " إنهم يمررون [علاجاً] على بطنه (*معائين*)).

[٢]) y Shab 14:3/5, fol. 14c; b Sanh 101a (as a Baraita) .

[٣]ترجمة سونسينو؛ بل يؤكّد راشي لقرّائه أن سحراً كهذا على الأفاعي لا يتضمن الصيد الذي هو محرّم، طبعاً، يوم السبت.

[٤]ترجمة سونسينو.

[٥]أو، مع الإضافة " في التوراة "، لأن الإيمان بالقيامة غير مذكور في التوراة.

الجرح؛ وأخيرا يدخل أبا شاؤول (معلم من الجيل الذي جاءَ بَعدُ عقيبا) الشخص الذي يلفظ اسم الجلالة كما يهجّا.[١] من هذه القائمة يبدو، ومن المرجح جداً، أنَّ المشناه لا تتعامل هنا مع اليهود العاديين بل مع مجموعات من المراطقة (مينيم)، الذين لا يُعتبر أنهم ينتمون إلى "جميع إسرائيل" (*كول يسرائيل*). وفي حين، أنَّ كلَّ أولئك الذين ينتمون لإسرائيل، لديهم نَصِيبُ في العالم القادم، فالمراطقة المدرجة قوائمهم من قبل المؤلف المجهول، وعقيبا، وأبَا شاؤول، ليسَ لهم نصيبٌ في العالم القادم – لأنهم (لم يعودوا) ينتمون لإسرائيل.[٢] من هنا يتضح، بحسب الحاخام عقيبا، أن من يهمس على الجرح، ليسَ يهودياً عادياً، بل هرطوقي. بعبارة أخرى، لا يُحرّم عقيبا عادة الإشفاء من خلال الهمس بأسماء سرية على الجرح بحد ذاتها، بَلْ فقط إذا كانت تمارس من قبل هرطوقي لا ينتمي إلى جماعة إسرائيل (*كلاليسرائيل*).

هذا هو بالضبط السياق الذي تنتمي إليه روايتنا الثانية عن يعقوب الغامض.[٣] فالتوسفتا (حولين ٢: ٢٠ وما بعد) تقول إن كتب المراطقة (مينيم) تعتبر كتباً سحرية[٤] وإنه من المفترض أن لا يتاجر اليهود مع المراطقة، لا يعلّموا أبناءهم حِرْفةً، ولا يسعوا لالتماس الشفاء منهم، إنْ في قضايا ممتلكاتهم أو في أمور

---

[١]حرفياً، " وفقاً لأحرفه " = من يلفظ الاسم رباعي الأحرف [يهوه].

[٢]هذا يفسّر كيف أن المحرر المتأخر الذي أضاف الترويسة المبرمجة، " كل إسرائيل لها نصيب في العالم القادم "، (التي هي مفقودة في أفضل المخطوطات؛ تأكيد مضاف) قد فهم بوضوح قائمة المشناه المتعلقة بأولئك الذين لا نصيب لهم في العالم القادم: إنهم هراطقة وبالتالي لا ينتمون لإسرائيل. فكل أولئك الذين ينتمون لإسرائيل (*كلاليسرائيل*) لهم نصيب في العالم القادم. حول هذه المشناه؛ أنظر: Israel Yuval, "All Israel Have a Portion in the World to Come" (in preparation)

[٣]النص الموازي في عبودا زارا البابلية ٢٧ ب تقدّم القصة كما يلي: " لا يحق لأحد أن يتعامل مع *المراطقة*، كما لا يحق العلاج على أيديهم [حتى] لو كانت المغامرة بساعة الحياة " (التأكيد مضاف).

[٤]ربما أن هذا إشارة إلى أسفار عقيبا غير القانونية في المشناه.

صحتهم الشخصية.[1] ثم تتواصل رواية الحالة على النحو التالي (حولين ٢: ٢٢ وما بعد)[2]:

قصة(*معاسه*) تحكي عن حالة تتعلّق بالحاخام اليعازر بن داما[3]،الذي عضّه ثعبان. فجاء يعقوبُ الذي من كفر ساما[4]كي يشفيه باسم يسوع بن بانتيرا[5]. لكن الحاخام إسماعيل لَمْ يسمح له [يعقوب] [أن يقوم بالإشفاء].[6] فقالوا[7]له [لإليعازر [لإليعازر بن داما]: "غير مسموح لَكْ [قبول الإشفاء من يعقوب]، يا بن داما!

" أما [اليعازر بن داما فقال] له [إسماعيل]:[8] " سوف أبرهن لك[1]، أنه يمكن له أنَّ يشفيني!"[2]، لكن الموت عاجله قبل أن يكون لديه الوقتُ لإثبات البرهان.[3]

---

(١)من الملفت بما يكفي، فالمشناه (عبودا زارا ٢:٢) لا تميز فقط بين إشفاء الأملاك (مسموح) وإشفاء الأفراد (محرّم)؛ إلا أنها تتحدّث دون غموض عن غير اليهود (غوييم) وليس عن الهراطقة (مينيم).

(٢)نصوص موازية نجدها في المصادر التالية: y AZ 2:2/12, fol. 40d–41a; y Shab 14:4/13, fol. 14d–15a; QohR 1:24 on Eccl. 1:8 (1:8 [3]); b AZ 27b

(٣)في جامعة راباه والبابلي نجد أنه ابن أخت الحاخام إشمعيل.

(٤)جامعة راباه والبابلي: كفار سخانيا\سخنايا، كما في أول قصة عن يعقوب (أنظر آنفاً). ليست نسخة " كفار ساما " مجرد تورية " لإليعزر بن داما "، بل أيضاً لسم\ساما – حرفياً " طب " أو " سم ".

(٥)شبات الأورشليمية: " ويعقوب ... جاء باسم يسوع بانديرا لإشفائه ؛ عبودا زارا الأورشليمية: " ويعقوب ... جاء ليشفيه. فقال [يعقوب] له: سنحكي معك باسم يسوع ابن بانديرا " ؛ (جامعة راباه تتضمن أيضاً بانديرا)؛ الإشارة الصريحة ليسوع مفقودة في البابلي (في كل المخطوطات التي استطعت فحصها)، لكن في مخطوطة ميونيخ ٩٥، يدعى يعقوب " يعقوب المهرطق (مين) من كفار سخانيا\سخنايا ". جاكوب نويزنر (*The Talmud of the Land of Israel: An Academic Commentary to the Second, Third, and Fourth Divisions*, vol. 26: *Yerushalmi Tractate Abodah Zarah*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1999, p. 50) يحذف ضمنياً الإشارة إلى يسوع. يمكن للمرء أن يفكّر بالسبب: الأرجح لأنه غير موجود في بعض طبعات الأورشليمي التقليدية، ولم يكلّف نويزنر نفسه عناء فحص مخطوطة لايدن والطبعة الأساسية ، حيث يظهر. ومن أجل جعل الأمور أكثر سوءاً، يزعم نويزر أنه فحص ترجمته مقابل ترجمة ألمانية قام بها غيرت فيفرز ولم يجد غير فوارق ضئيلة (ibid., p. xv). مع ذلك، فالواقع أن فيفرز كان يعرف تماماً كل الفوارق في المخطوطات المتاحة والطبعة الأساسية ويترجم وفقاً للايدن والطبعة الأساسية ؛ أنظر Gerd A. Wewers, *Avoda Zara. Götzendienst*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980, p. 49.

(٦)أو " أن الحاخام إشمعيل لم يسمح له (إليعزر بن داما) [بقبول العلاج] ".

(٧)عبودا زارا الأورشليمية وجامعة راباه: " فقال [إشمعيل] له ".

(٨)في البابلي الجملة التالية يسبقها القول: " حاخام إشمعيل، يا اخي، دعه، حتى يمكنه أن يشفيني ".

قال حاخام إسماعيل: " طوبى لك، يا بن داما، لأنك انتهيت بسلام[٤]فلم تخرقَ الحظرَ (*غزيران*) الذي وضعه الحاخامات!، لأن كل مَنْ يخرق السياج[٥](*غدران*) الذي أشاده الحاخامات سيعاني في نهاية المطاف من العقاب، كما يقال: (سفر الجامعة ١٠ : ٨): " كل من يخرق السياج (*غدر*) يعضّه ثعبان ".

لا يُعرف الكثير عن حاخام اليعازر بن داما، بطل هذه القصة الذي يموت بمثل هذه الطريقة المأساوية: وفقا للبابلي،[٦] فقد كان ابن شقيقة الحاخام إسماعيل، القامة الشاهقة في اليهودية الحاخامية المبكرة، الذي كان يدعوه بِمَوّدةٍ، "ابني."[٧] ولأنه على ما يبدو، فإنَّ موتَ إسماعيل، حَدَثَ قبل أن يمضي وقت طويل على اندلاع ثورة بار كوخبا (١٣٢ م)، فلا بد أن وفاة ابن أخته، حَدَثَتْ في وقت ما من الثلث الأول للقرن الثاني الميلادي.

وخلافاً لمعظم القصص التي ناقشناها حتى الآن، لا يمكن أبداً أن نَسْتَبعد إمكانية أن يعكس اللقاءَ بين اليعازر بن داما وخاله إسماعيل نوعا من الحقيقة التاريخية. فإسماعيل معروف جيداً بمواقفه القاسية التي لا هوادة فيها ليس تجاه المراطقة[٨] فحسب، بَلْ تجاه حتى ما يسمى في الأدب الحاخامي "بالحكمة اليونانية،"أي ثقافة الإغريق والرومان. ومرة أخرى وفقاً للبابلي، فإن اليعازر بن داما المسكين هو تحديداً من توجب عليه تعلّم هذا بالطريقة الصعبة.[٩]

---

[١]جامعة راباه والبابلي: " من التوراة ".
[٢]جامعة راباه والبابلي: " لأن يسمح له ".
[٣]البابلي: " قبل أن تغادر نفسه ويموت ".
[٤]البابلي: " لأن جسدك [ظل] طاهراً وغادرتك نفسك بطهارة ".
[٥]لعب بالكلمات مع *غزرا* (مرسوم، حظر) و*غدر* (سور/سياج).

[6]b Ber 56b; b Men 99b
[7]t Shevu 3:4
[8]b Ber 56b; b Shab 116a
[9]b Men 99b.

بن داما، وهو ابن شقيقة الحاخام إسماعيل، سأل مرة الحاخام إسماعيل: هل يمكن لشخص درس التوراة بالكامل مثلي، تعلُّم الحكمةَ اليونانية؟ فقرأ [إسماعيل] له عندئذ الآية التالية: يجب أن لا يحيد هذا الكتاب من التوراة من فمك، بل عليك التأمل فيه ليلاً ونهاراً (سفر يشوع ١ : ٨). اذهبْ من ثم جد وقتاً فلا في الليل ولا في النهار تتعلّم عندها الحكمة اليونانية!

من هذه القصة يتضح، أنَهُ بقدر ما كان إسماعيل يكره الثقافة الوثنية، بقدر ما كان لابن أخته بعض الميل إليها. وهذا يتناسب تماماً مع قصة وفاته المؤسفة: اليعازر بن داما له صاحبُ هرطوقي، ويريد أن يبرأ على يديه وبواسطة سحره القوي، لكن خاله الذي لا يرحم، فَضَّلَ أن يموتَ ابنُ شقيقته الحبيب، على أنْ يُعالجه أحد الهراطقة. لا يمكن للسخرية المريرة أن تغيب عن سلوك إسماعيل. فبدلاً من تبرير رفضه لقبول قوة الإشفاء لأحد الهراطقة بأية مناسبة من التوراة، يلجأ إسماعيل لسلطة الحاخامات: أي موت سعيد هذا الذي متّه، يا بن داما - ليس لأنك لَمْ تنتهك وصايا التوراة ، لا، بَلْ لأنكَ لَمْ تنتهك وصايانا نَحْنُ، زملاؤك الحاخامات. لأن تجاوز الجدار أو السياج الذي أشدناه حول التوراة سيؤدي حتماً إلى الوفاة. ونحن، الحاخامات، أقوى بكثير من أيٍّ من هؤلاء الهراطقة لأننا نَحْنُ من يُقرر في النهاية ما يتعلق بالحياة والموت.

لكن التهكم يذهب إلى أبعد من ذلك. فالآية ذاتها من التوراة التي يستشهد بها إسماعيل لإثبات المصير السيئ الذي ينتظر مَنْ يتجاوز وصايا الحاخامات (سيلدغه ثعبان)، تفضحُ نفاقه: اليعازر بن داما تعرض لعضة ثعبان، قبل أن تتاح له الفرصة لكسر جدار الحاخامات، أي أنه لم ينتهك وصايا الحاخامات ورغم ذلك تعرّض للعض من ثعبان! لَمْ تَغِبْ عن ذهن محرري قصتنا في كل من اليروشالمي والبابلي هذه السخرية المريرة، لكنهما يقدّمان استجابات مختلفة. المحرر التقي لليروشالمي يجيب

عن السؤال البديهي: "وألم يَعضّهُ ثعبان بالفعل؟" بالإشارة إلى خلاص اليعازر في العالم القادم: نَعَمْ، هذا صحيح، لقد عضّه ثعبان، لكن كونه لم ينتهك وصايا الحاخامات "لن يعضّه ثعبان في العالم القادم."[1]

يعطي البابلي إجابة مختلفة لكنها لاذعة أكثر بكثير:[2]

قال السيد: أنتم لم تنتهكوا كلمات زملائكم الذين قالوا: إن من يَكْسِر جداراً (غدر) يعضّه ثعبان. (سفر الجامعة ١٠ : ٨) ؟!

لكن الثعبان لم يعضه بالفعل -! [هذا] ثعبان الحاخامات، والذي لا يمكن أبداً أن يُشفى منه!

الآن، ما الذي ربما يكون قد قاله؟ - على أحدنا العيش بهم (سفر اللاويين ١٨ : ٥)، لا أن يموت بهم![3]

من الواضح أن مُحرر البابلي نظير الحاخام إسماعيل: ليس فقط أنه لا يلاحظ التناقض الواضح في منطق إسماعيل المنافق (عضّ ثعبان للتو اليعازر بن داما)، بلْ يعرض لنا أن الثعبان الحقيقي الذي عض اليعازر المسكين هو: الحاخامات.[4] ليست ليست لدغة الثعبان هي التي تَسَببتْ في وفاته، بَلْ لدغة الحاخامات الذين وضعوا أحكامهم فوق التوراة. والآية، التي لم يكن لدى اليعازر الوقت لأن يستشهد بها، تقول: "يجب أن تحفظ شرائعي وأحكامي؛ وبفعله ذلك يمكن للمرء أن يحيا: أنا الرب

---

[1] الجواب ذاته في جامعة راباه.

[2] b AZ 27b

[3] تظهر الجملة الأخيرة مع الشاهد من سفر اللاويين في النسخة الأورشليمية أيضاً.

[4] من هنا، يبدو أن البابلي، مقابل الأورشليمي، يماثل بين أفعى الجسد-و-الدم التي عضّت إليعيزر بن داما والحاخامات. ووفقاً للأورشليمي، فإن إليعيزر بن داما لم تعضه فقط أفعى الحاخامات المجازية (التي تعاقب على التعدي على وصاياهم)، لكن بحسب البابلي فالأفعى الحقيقية التي عضته هي أفعى الحاخامات المجازية (لأنهم منعوه من أن يعالج).

"(سفر اللاويين ١٨: ٥)؛ بعبارة أخرى، التوراة تعطي الحياة والحاخامات يعطون الموت. وهذا نقد مُدمّر للحاخامات الذين حمّلوا في نهاية المطاف الحاخام إسماعيل – أحد أكثر الأبطال احتراماً في اليهودية التنائية – مسئولية وفاة ابن أخته. الحاخامات، وفقاً لهذا النقد، يهتمون فقط بإبراز مكانتهم الخاصة، لا مكانة التوراة – ولم يكن باستطاعتهم إبداء كثير من الاهتمام لمصير أحد الأفراد.

علاوة على ذلك، فإن نقد البابلي[١] للحاخام إسماعيل، يعني أنَّ الحاخام اليعازر بن داما، وفقاً للمعنى الحقيقي للتوراة (مقابل " جدار " الحاخامي النفاقي)، كان على صواب وكان عليه بالفعل أن يطلب الشفاء على يد الهرطوقي يعقوب. ومن ثم، فإن محرر البابلي يختلف مع الرأي الذي مفاده أنه ينبغي أن يُسمح فقط لليهود غير الهراطقة بالإشفاء عبر "الهمس فوق الجرح": انه يدخل هنا الهراطقة بشكل واضح.[٢] ومحاولة يعقوب لإشفاء الحاخام اليعازر كانت مشروعة تماماً، لأنه في حالةِ أنَّ تكونَ الحياة مهددة كتلك التي حدثت للحاخام، لا يهم ما إذا كان يُشتبه، أنَّ المعالج هرطوقياً أم لا. ما يَهمُّ فقط، هو ما إذا كانت الكلمة (أو الكلمات) التي سيهمس بها قوية بما يكفي لإنقاذ المريض. والواضح أن أيا من اللاعبين في قصتنا لَمْ يشك قط بفعالية الكلمة التي كان سيستخدمها يعقوب: اسم يسوع بن بانتيرا\بانديرا.

لقد صادفنا الاسم بانثيرا باعتباره والد يسوع في أطروحة سلسوس الجدلية التي كتبت في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي و(تحت اسم بانديرا) في شبّات\السنهدرين البابلية؛ من ناحيتها فالتوسفتا (تحت اسم بانديرا في نص الجامعة راباه الموازي) هي الشهادة الأقدم على وجود هذا الاسم في المصادر الحاخامية. وكما

[١] وربما الأورشليمي أيضاً.
[٢] لا يقلل من جرأة برهانه أن محرر البابلي في خطوة أخرى (أو حتى في الخطوة ذاتها) يلائم بين هذه النتيجة ومقاربة الحاخام إشمعيل الصارم (إشمعيل كان سيسمح للمهرطق بأن يعالج لكن فقط في مكان خاص وليس أمام العامة).

أشرت أعلاه، لا شيء يمنعنا من افتراض أن اسم يسوع بن بانتيرا/باندیرا إنما يشير إلى يسوع العهد الجديد. وحقيقة أن النسخة البابلية لقصتنا لا تذكر الاسم الذي حاول يعقوب أن يشفي العازر به ليست غير واضحة لكن هذا لا يعني بالضرورة أن نسخة أخرى (أقدم) دون الاسم يسوع كانت متداولة في فلسطين وأن هذه النسخة هي التي وصلت إلى بابل[1] - في نهاية الأمر، يعرف البابلي بالفعل الاسم يسوع بن باندیرا، وربما تكون هناك أسباب أخرى لهذا الإغفال المميز. علاوة على ذلك، فإشارة سلسوس تذكر صراحة العلاقة بين يسوع والقوى السحرية (المكتسبة في مصر) ويخلص إلى أنه بسبب هذه القوى كان يسوع على قناعة بأنهُ الله: "رأى [يسوع] نفسه كعامل في مصر، وهناك اختَبر يده ببعض القوى السحرية التي كان المصريون يفخرون بها؛ فعاد ممتلئاً بالغرور، بسبب هذه القوى، وبسببها أعطى لنفسه اللقب الله ."[2]

إن المطابقة بين الساحر والإله الذي يستحضره مسألة معروفة في المصادر اليونانية وكذلك اليهودية. ففي البرديات السحرية اليونانية من مصر اليونانية-الرومانية(!)، يضمن الساحر لنفسه قوة الإله هرمز بالقول: "لأنك أنا، وأنا أنت؛ اسمك لي، واسمي لك. لأني أنا صورتك... فأنا أعرفك، يا هرمز، وأنت تعرفني. أنا أنت، وأنت أنا. وهكذا، افعل كل شيء لأجلي، وعد علي بالحظ الجيد والروح الحارس الخيّر، على الفور، فوراً؛ . بسرعة، بسرعة ".[3] بالمثل، فهو يستحضر القوة السحرية للهبتاغرام، أي الاسم المكون من سبعة أحرف (جزء منه هو الاسم آياو IAO،[4]

[1] Maier, *Jesus von Nazareth*, pp. 188, 191.
[2] Origen, *Contra Celsum* I:28; see above, p. 19
[3] PGM VIII, 35–50, in Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 146
[4] " إياو " هي الصيغة اليونانية للعبرية " ياهو ". من أجل الاسم، أنظر: R. Ganschinietz, "Iao," in *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, begonnen von Georg Wissowa,... hrsg. v. Wilhelm Kroll, Siebzehnter Halbband, Stuttgart: Metzler, 1914, cols. 698–721

وهو اختصار شائع للتراغراماتون[الاسم رباعي الأحرف]، يهوه):[1]" لأنك أنا، وأنا أنت. وكل ما أقول يجب أن يحدث، لأني لدي اسمك تعويذة فريدة من نوعها في قلبي، وما من جسد، رغم تحرّكه، يتغلب علي؛ لن تقف روح ضدي – لا روح حارس ولا عقاب إلهي، ولا أي من كائنات هادس الشريرة الأخرى، بسبب اسمك، الذي أضعه في روحي وأتوسل به."[2]

في المصادر اليهودية، تأتي قبل الجميع هذه الشخصية للرجل-الملاك أخنوخ-ميتاترون، الذي تتضح علاقته الوثيقة بالله من خلال قوة اسمه. البطل العتيق أخنوخ، الذي هو بحسب التوراة العبرانية لَمْ يمت بل أُخذ إلى السماء (سفر التكوين ٥:٢٤: "وسارَ أخنوخ مع الله، وَلَمْ يوجد، لان الله أخذه")، كان في الواقع – كما يفسّر سفر أخنوخ الثالث (العبراني) [هنالك أكثر من نص يحمل الاسم أخنوخ: إثيوبي، سلافي، وعبراني؛ ولقد ترجمنا الأثيوبي دون نشره – مترجم]، أحد نصوص صوفية المركابا – قد تحوّل جسدياً إلى الملك الأعلى ميتاترون، الجالس على عرش مماثل لعرش الله في مجده، المرتدي لباساً مهيباً، المتوج بتاج ملكي، المسمى " يهوه الصغير " (*يهوه ها-قتان*)، لأنه مكتوب (سفر الخروج ٢١:٢٣) "لأن اسمي فيه"[3]. هذه الآية تشير إلى ملاك الرب،[4] الذي هو متماثل مع الله لأنَّ اسم الله فيه، أي، لأنه يحمل اسم الله. وفي حين، أنَّ " ملاك الرب " في التوراة هو في الواقع الله نفسه، فميتاترون في أخنوخ الثالث يصبح أعلى كائن بجوار الله، وذلك بسبب قوة اسم الله المقيمة في اسمه.

[1] أنظر: Hugo Odeberg, *3 Enoch; or, The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge: Cambridge University Press, 1928 (reprint, New York: Ktav, 1973), pp. 188–192؛ (مع نصوص موازية من الأدب الغنوصي).

[2] PGM XIII, 795–800, in Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 191.

[3] Peter Schäfer, ed., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, § 15 and parallels; also in b Sanh 38b

[4] يقول النص التوراتي الكامل: " ها أنا مرسل أمامك ملاكاً ليحفظك في الطريق ويأتي بك إلى المكان الذي أعددته. فتنبه واسمع صوته ولا تتمرد عليه، فإنه لا يصفح عن معصيتكم لأن اسمي فيه " (سفر الخروج ٢٣: ٢٠-٢١).

لكن أين نجد اسم الله في الاسم "ميتاترون"؟ لقد حاول عشرات العلماء شرح الاسم الغامض "ميتاترون"(١)، – التفسير الأرجح ربما هو (هو) *ميتا ثرونون* = "(العرش) بجانب العرش (*الإلهي*)" – لكن لا يمكن لأي من هذه الاشتقاقات الممكنة كلها أن يفسّر العلاقة بين اسم الله واسم ميتاترون (إلا إذا قبلنا بالتفسير غير المرجح جداً من أن " ميتاترون" يحتوي على *التترا* [أربع] اليونانية "أربعة"، ومن ثم فهو إشارة إلى التتراغرامّاتون). ويبدو أن الأكثر أمانا لنا، هو أنَّ نفترض أن القصة التي بحوزتنا في إخنوخ الثالث وفي التلمود، إنما تعكس تطوراً لاحقاً، وأن نسخة أقدم منها تتضمن الاسم الذي يشبه على نحو أكثر دقة اسم الله. والواقع، أنه من بين العديد من الأسماء التي استوعبها ميتاترون في الأدب الإيزوتريكي، يبدو أبرزها اسم "يهوئيل "(٢) اسمٌ نعرفه من مصادر أقدم أخرى، مستقلة عن التقليد أخنوخ- ميتاترون. ففي أبوكاليبس أبراهام، المحفوظة لنا فقط باللغة السلافية، وإن كان يفترض أنها كتبت باللغة العبرية في وقت ما بعد عام ٧٠ م،(٣)يلعب الملاك إياوئل Iaoel دوراً هاماً. وهناك، يقول عن نفسه: "أنا إياوئل Iaoel وقد أسميت هكذا من قبله هو، الذي يجعل أولئك الذين معي [الملائكة الآخرون في السماء السابعة]. . . أن يهتزوا، قوة بوساطة اسمه الذي لا يوصف فيّ ".(٤)وهذا يجعل المعنى أفضل بكثير: اسم " إياوئل\ياهوئل Iaoel / Yahoel " يتضمن بالفعل الاسم الإلهي "إياو\ياهو "، وهو اختصار للتتراغراماتون يهوه، الذي هو مستخدم أيضاً في البرديات اليونانية السحرية. ويبدو، ومن ثم، أن الملاك إياوئل\ياهوئل هو الذي كان ينطبق عليه أصلاً

---

(١)أنظر الخلاصة في: Philip Alexander, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch," in OTP, vol. 1, p. 243

(٢)في *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, § 76، ياهوئيل هو أول الأسماء السبعين لميتاترون.

(3)Ryszard Rubinkiewicz, "Apocalypse of Abraham," in *OTP*, vol. 1, p. 682

(4)Apocalypse of Abraham 10:8 (see also 10:3); translation by Rubinkiewicz in *OTP*, vol. 1, pp. 693f

نص سفر الخروج، ٢١:٢٣، لكنه في وقت لاحق، وبعد أن امتص ميتاترون ياهوئيل، استبدل بالرجل الملاك ميتاترون.[١]

الساحر الإلهي، في انتحاله لاسم الله، يمارس السلطة من خلال الاستخدام السحري theurgical لهذا الاسم. وليس من قبيل الصدفة، أن اسم الله اليهودي، هو الذي يظهر بشكل بارز جداً في النصوص السحرية اليونانية-الرومانية من نهاية حقبة العالم القديم.[٢] فقد اعتبرَ اليهودُ سحرةً أقوياء على نحو خاص (ألم يهزم موسى بالفعل سحرة فرعون في مصر؟)، وما هو أفضل من اسم إلههم، الذي يمكن استخدامه ومن ثم لأغراض سحرية؟ وحقيقة أن اليهود أنفسهم يتجنبون لفظ التتراغراماتون، أقدس اسم لله، فربما يكون ذلك ساهم بهذا الميل نحو اسم إله اليهود. والمؤرخ اليهودي فلافيوس يوسيفوس يشير إلى هذا التحريم في *عادياته*[٣]، وبحسب التقليد الحاخامي، فقد كان الحاخام الأعظم يلفظ التتراغراماتون مرة واحدة في السنة في قدس الأقداس، أثناء الخدمة في يوم الغفران.[٤] تبعاً لذلك، فالنصوص السحرية اليونانية، تستحضرُ الاسمَ الذي لا يمكن لفظه: " أدعوك، أيها الأبدي وغير المولود، الذي أنت واحد، الذي يمسك وحده بخلق كامل لكل شيء، الذي لا يفهمه

---

[١] هذا ما اقترحه غرشوم شوليم: *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken, 1961 (reprint, 1995), p. 68؛ وانظر أيضاً: Philip Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28, 1977, p. 161; idem, "3 (Hebrew Apocalypse of Enoch," p. 244.

[٢] قارن: Ganschinietz, "Iao," cols. 709–713; Johann Michl, "Engel II (jüdisch)," in RAC, vol. 5, Stuttgart: Hiersemann, 1962, col. 215, n. 102

[٣] *Ant.* 2, 276.

[٤] قارن مشناه يوما ٢:٦ (حيث كان استطاعة الكهنة والشعب سماعه يلفظ الاسم)؛ مشناه سوتاه ٦:٧ (والتي تقول إن الكهنة في الهيكل، حين يتلون البركة الكهنوتية، يلفظون الاسم). من أجل دليل حاخامي؛ أنظر: Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem: Magnes, 1979, vol. 1, pp. 127–129

أحد، والذي تعبده الآلهة، ولا يمكن حتى للآلهة أن تنطق باسمه،"[1] أو: "أنا أستحضرك بالاسم المقدس التي لا ينطق به."[2]

هذه ما يجب أن نراه كخلفية للشفاء باسم يسوع بن بانتيرا في قصتنا. لقد اعتبرَ يعقوبُ، المعالِجُ السحري، أن اسم يسوع هو أقوى اسم إلهي، وكما رأينا، لَمْ يتبعه اليعازر بن داما في هذا الاعتقاد فحسب، بل أيضاً إسماعيل، المتحدث باسم أولئك الذين حرّموا الشفاء عبر ما يفترض أنه مهرطق. ومثل هذا الاعتقاد يشير مباشرة إلى العهد الجديد، أو إذا تحدثنا بشكل مختلف، العهدُ الجديد، مصدر مهم للاعتقاد بالقوة السحرية للاسم الإلهي – والأكثر ترجيحاً أنه المصدر المباشر لقصتنا.[3] يقص علينا إنجيل مرقس الحوار التالي بين يوحنا الرسول ويسوع:

(٩:٣٨-٣٩): فأجابه يوحنا قائلاً: " يا معلّم، رأينا واحداً يخرج الشياطين باسمك (*en tō onomati sou*)، وهو ليس يتبعنا، فمنعناه، لأنه ليس يتبعنا ". فقال يسوع: " لا تمنعوه. لأنه ليس أحداً يصنع قوة باسمي(*hos poiēsei dynamin epi tō onomati*) ويستطيع سريعاً أن يقول عليّ شرّاً "[4].

إخراج الشياطين من خلال قوة اسم يسوع لا يعني فقط من خلال سلطة يسوع[5] (exousia)، بل، حرفياً، من خلال استخدام القوة (dynamis) الكامنة

---

[1]PGM XIII, 840–845, in Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 191.
[2]Auguste Audollent, Defixionum tabellae, *LuteciaeParisiorum*: A. Fontemoing, 1904, no. 271/19 (p. 374) :أنظر أيضاً . Papyrus Berol. 9794, in *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, vol. 2, ed. Reinold Merkelbach and Maria Totti, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991, pp. 124–125, no. 13
[3]العلاج باسم يسوع عادة مسيحية قديمة شائعة؛ أنظر: سفر الأعمال ٣:٦، ١٦؛ ٤:٧، ١٠، ٣٠؛ قارن روما ١٠:١٣. وبحسب سفر الأعمال ١٩:١٣ " فشرع قوم من اليهود الطوافين المعزمين أن يسمّوا على الذين بهم الأرواح الشريرة باسم الرب يسوع "، لكن الروح الشرير أجاب: " أما يسوع فأنا أعرفه و بولس أنا أعلمه و أما أنتم فمن أنتم؟ (١٩:١٥).
[4]مرقس ٩: ٣٨ – ٤٠؛ أنظر أيضاً: لوقا ٤٩ – ٥٠.
[5]كما في مرقس ٣:١٥.

في اسم يسوع. لذلك يعتقد أن الاسم "يسوع" يحتوي القوة السحرية التي سمحت للساحر، الذي كان ممسوساً، أن يخرج الشياطين، بهذا الاسم، ومن ثم أن يشفي شخصاً ممسوساً آخر. علاوة على ذلك، يتضح من سؤال يوحنا وجواب يسوع، أنَّ استخدام الاسم القوي يسوع لا علاقة له بالإيمان بيسوع. على العكس من ذلك، فالساحر، على الرغم من أنه لا يتبع يسوع، فقد نجح في أن يخرج الشياطين باستخدام اسمه. بعبارة أخرى، إن الاستخدام السحري لاسم يسوع عمل تلقائياً، بغض النظر ما إذا كان الساحر يؤمن بيسوع أم لا. وهذا ليس غير عكس لقصتنا الحاخامية، حيثُ كانَ أحدُ أتباع يسوع يحاول شفاء أحد غير المؤمنين. فقوة الشفاء للاسم لا تعتمد على إيمان الساحر ولا على إيمان المريض. ويسوع، في سماحه صراحة باستخدام اسمه حتى من قبل غير الأتباع، إنما هو يقرّ بالقوة السحرية الكامنة فيه.[1]

ما يهم قصتنا في نهاية المطاف ومن ثم ليس القوة الإشفائية لاسم يسوع – المسلّم بها جدلاً – ، بَلْ من جديد مسألة سلطة الحاخام إسماعيل (بطل النخبة الحاخامية الناشئة)، في إقامة سياج أو سور حول التوراة، واضعاً في ذهنه هدفاً أكبر: أنهُ لا يردع فقط الاعتداءات على التوراة من قبل أتباع جماعته الخاصة (الحاخامات)، بل كان يهدف إلى ردع الذين لا ينتمون للديانة اليهودية كما عرفها هو وزملاؤه الحاخامات. بعبارة أخرى، ما لدينا هنا هو محاولة (مُبكرة) لوضع حدود، لتحديد اليهودية من خلال القضاء على الهرطقة – في هذه الحالة بالذات ينتمي الهراطقة بوضوح إلى مجموعة تعرّف نفسها من خلال إيمانها بيسوع الناصري.

---

[1] Morton Smith, *Jesus the Magician*, pp. 114f

ليس سوى في المصادر الفلسطينية (يروشالمي ومدراش الجامعة راباه) يمكن أن نجد قصة شفاء أخرى لها علاقة بيسوع. هذه المرة، الشخصيتان الدراميتان يهوشوا بن ليفي وحفيده.[1]

كان [للحاخام يهوشوا بن ليفي] حَفيد والذي ابتلع (شيئاً خطيراً). جاء[2] شخص وهمس له باسم يسوع بن باندير[3]فشفي.[4]عندما غادر [الساحر] ، قال له [الحاخام يهوشوا]: "ماذا قلت فوقه؟"

أجاب: " الكلمة كذا وكذا ".[5]

فقال [الحاخام يهوشوا] له [الساحر]: " كم كان (أفضل) كثيراً له[6] لو أنه مات ولم يسمع هذه الكلمة! ".[7]

وهكذا فقد بدا الأمر له: مثل خطأ (*شغاغا*) ارتكبه حاكم.(سفر الجامعة ١٠:٥).[كسهو صادر من قبل المتسلط].

الحاخام يهوشوا بن ليفي هو واحد من أهم الحاخامات الفلسطينيين، والذي عاش في اللد في النصف الأول من القرن الثالث واشتهر بتعاليمه الأغاديّة [من أغاداه، مقابل هالاخا، أي قصة أو ميثة – مترجم]. وكان حفيده قد شفي، وكان واضحاً أنه على وشك الاختناق، على يد أحد الهراطقة المجهولين، من أتباع يسوع.

---

[1] y AZ 2:2/7, fol. 40d; y Shab 14:4/8, fol. 14d; QohR 10:5. I follow y AZ وتشير إلى الفروقات الهامة في الملاحظات.
[2] شبات الأورشليمية " إنسان " (*بار ناش*).
[3] لقد محي اسم يسوع في مخطوطة لايدن وأضيف من جديد من قبل المفسّر الثاني؛ جامعة راباه: " ذهب وأحضر واحداً من أولئك من ابن بانديرا للتخلص من الاختناق ". نويزنر، في ترجمته الأورشليمية، يحذف يسوع من جديد.
[4] الإشفاء الفعلي غير مذكور بوضوح في جامعة راباه لكنه مفترض.
[5] اقرأ (مع شبات الأورشليمية) *ميلات* بدلاً من *له-ميلات*. جامعة راباه: " كذا وكذا آية " أو " آية بعد الأخرى ".
[6] شبات الأورشليمية: " كان سيكون أفضل له ... ".
[7] جامعة راباه: " أفضل أنه دفن ولم يستشهد بهذه الآية فوقه ".

ومن ثم، لدينا هنا قصّة معاكسة لقصة اليعازر بن داما: ففي حين منع الشفاء عن اليعازر بن داما (على يد الحاخام إسماعيل) وكان مقدّراً له أن يموت – لكنه كسب حياته في العالم القادم، أما حفيد يهوشوا فقد شفي – لكنه خسر حياته في العالم القادم؛ كان إشفاؤه غير مقصود لكنه مع ذلك صحيح، مثل خطأ ارتكبه حاكم، كما تفسّر الآية من سفر الجامعة. خطأ في الواقع مؤسف للغاية، لأنه كلّفه، وفقاً لجدّه، حياته الأبدية.[1]

خلافاً لما حدث في قصّة اليعازر بن داما، حيث نسمع فقط عن (محاولة) شفاء "باسم يسوع ابن بانتيرا/بانديرا،" نعرف هنا أن الإشفاء باسم يسوع يرافقه نطق، من جانب الساحر، لكلمات معينة: الأرجح آيات أو أجزاء من آيات من التوراة. وماير، في حماسته المعتادة للتقليل من تأثير اسم يسوع على ممارسة السحر، مركّزاً على آية (آيات) التوراة، وهو ما يرى فيه سلوكاً عدائياً حقيقياً أكثر من استخدام اسم يسوع.[2] وهذا من جديد تفسير اختزالي يضيع الهدف: فاسم يسوع هو الذي يعطي استخدام الآية (الآيات) التوراتية سلطة وفعالية. وهكذا ففي النهاية، فإن يسوع هو الذي شفا حفيد الحاخام يهوشوا وليس مجرد تطبيق لبعض آيات من التوراة (لذلك من غير المهم أبداً أيضاً دقة استخدام الساحر للآيات). ومن جديد أقول، نحن لا نتعلم كثيراً عن يسوع التاريخي كشخص ومعلم، بل يؤكّد لنا – وهو ما يتوافق مع العهد الجديد – أنه كان ساحراً قوياً والذي يمتلك قوى سحرية تعمل بشكل مستقل عن الغرض الذي تطبّق عليه. وما أن يتم النطق بها، حتى تحقق التعويذة السحرية

---

[1] ريتشارد كالمن (معلقاً على مخطوطتي؛ لكن أنظر أيضاً عمله "Christians and Heretics," p. 162) لفت انتباهي إلى قراءة أكثر تخريباً: " الخطأ الذي ارتكبه الحاكم " ليس خطأ ناتج عن سحر أحد المراطقة (الإشفاء) بل خطأ الجد. وعبارة الحاخام يهوشوا المتسرعة والعنيفة "كم سيكون (أفضل) له لو أنه مات " تتحقق، مع أنه لم ينو (بالكامل) هذه النتيجة المريعة. من هنا، لم يعمل سحر المهرطق، لكن الجد أبطله (أو تفوق عليه)! وفقاً لهذا التفسير، الحاخام يهوشوا بن ليفي لم يكن أفضل من الحاخام إشمعيل في قصة إليعيزر بن داما.

[2] Maier, *Jesus von Nazareth*, p. 195

مفعولها، في حين كان قدر الجد المسكين أن يتفرّج بعجز على حفيده يحافظ على وجوده المادي على حساب حياته الأبدية.

يمكننا أن نمضي قدماً خطوة أخرى أيضاً. فقصة يهوشوا بن ليفي وحفيده ليست مجرّد تأكيد على الفاعلية الآلية للسحر؛ بل إنها تقدّم أيضاً نقداً ساخراً من اعتقاد يسوع وأتباعه بقواهم السحرية. صحيح، كما يقول، أن قواهم السحرية لا يمكن إنكارها: إنها تعمل، وأحدنا لا يستطيع فعل أي شيء ضد فعاليتها. لكنها قوة غير مخوّلة ومساء استخدامها. إنها مجرد *شغاغا* – خطأ، إثم مؤسف.[1] ومن ثم، فقصتنا تؤدي في نهاية المطاف الرسالة التالية: هذا يسوع وأتباعه يزعمون أن لديهم مفاتيح السماء،[2] أنهم يستخدمون قواهم السحرية بتفويض إلهي- لكنهم على خطأ مميت! وحقيقة أن السماء تقبل ما يقومون به، لا يعني أنها توافق عليه. على العكس من ذلك،

---

[1] أو، إذا كانت *الشغاغا* إشارة إلى رغبة الحاخام يوشوا التي تتحقق أخيراً بأنه من الأفضل لحفيده أن يموت: بل إن رغبة الحاخام يمكنها أن تبطل السحر القوي، غير المعتمد.

[2] بل يمكن أن نرى هنا إشارة أخرى إلى قصة من العهد الجديد وعكس لها. فحين يقرّ بطرس أن يسوع هو المسيا، يرد عليه يسوع بعبارته الشهيرة: " وأنا أقول لك أيضاً: أنت بطرس (Petros)، وعلى هذه الصخرة (petra) أبني كنيستي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها. وأعطيك مفاتيح ملكوت السماوات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماوات. وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السماوات " (متى ١٦: ١٨ وما بعد؛ أنظر أيضاً: متى ٢٣: ١٣: [" لكن ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون لأنكم تغلقون ملكوت السماوات قدام الناس، فلا تدخلون أنتم ولا تدعون الداخلين يدخلون " (في النص الأصلي خطأ في ترقيم الآية) – مترجم]، حيث يقال إن الكتبة والفريسيين متهمون بأنهم يغلقون ملكوت السماوات أمام الناس). الحل والربط ليسا مجرد تعبيرين تقنيين يشيران إلى سلطة التحريم والتحليل الحاخامية في المسائل الهالاخية؛ إنهما تعبيران تقنيان يستخدمان أيضاً في النصوص السحرية وللتعبير عن القوى السحرية. أنظر الاستخدام السحري للفعلين *أسر* (" يربط بتعويذة ") و*شيراي* (" يحل بتعويذة ") في Sokoloff, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, pp. 150f., 1179; idem, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 1990, pp. 68, 567; Giuseppe Veltri, *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, pp. 32, 78, 123. See also Smith, Jesus the Magician, p. 114.

فهم محتالون ونصابون، يسيئون إستخدام سلطتِهم. وما تزال القوة والسلطة الفعليتين بيد خصومهم، الحاخامات.

(٦)

إعدام يسوع

إنَّ أساس الرواية المسيحية، هو أنَّ يسوعَ كانَ محكوماً عليه بالإعدام من قبل الحاكم الروماني بيلاطس البنطي، وبعدها عُذّب وَصُلِب، وفي اليوم الثالث لِصلبهِ، صَعدَ إلى السماء. وَوَصفُ محاكمته من قبل السلطة الرومانية وموته على الصليب موجودٌ في كلِّ الأناجيل الأربعة، وإن كان ذلك مترافقاً باختلافاتٍ كبيرة (متى ٢٧-٢٨؛ مرقس ١٥-١٦؛ لوقا ٢٢-٢٤؛ يوحنا ١٨-٢١)، أما التفسير اللاهوتي، فَقَدْ تَولّاه الرسول بولس. أية معرفة تلك التي يظهرها الحاخامات، أبطال اليهودية الحاخامية ، بالتفسيرات الإنجيلية لهذا الحدث، أو بالأحرى، وبصياغة أكثر حرصاً: ما الذي يهمهم أن يخبرونا به عن ذلك في كتبهم؟

الإجابة الفورية الواضحة التي لا لبس فيها هي، القليلُ جداً. فضمن الكتلة الهائلة للأدب الحاخامي، لن نجد غير إشارة واحدة إلى محاكمة يسوع وإعدامه، وبشكل عابر فقط، وذلك كجزء من مناقشة هالاخية أوسع، والتي لا علاقة لها بيسوع كشخصية تاريخية. وبشكل غير متوقع تقريباً (بعد مناقشة الأدلة حتى الآن)، فهذه الإشارة محفوظة فقط في البابلي. هناك، تُناقش المشناه في رسالة السنهدرين، التي

تتناول إجراءات عقوبة الإعدام. فالتوراة تُعَلِّم أربعَ طرقٍ قانونيةٍ لتنفيذ عقوبة الإعدام؛ ألا وهي الرجم، الحرق، الشنق (وهذه الأخيرة هي في الواقع شنق بعد الموت لشخص رجم حتى الموت، صيغة إعلان تفيد أنه تَمَّ تنفيذ حكم بالإعدام)[١]، والقتل بالسيف. لكن الشرع التلمودي يسقط الشنق ويضيف الخنق كعقوبة إعدام مستقلة،[٢] مع ذلك فالمناقشات في الأدب الحاخامي أكاديمية إلى حد كبير، إذْ لَمْ يكن لدى الحاخامات القدرة على تنفيذ حكم الموت.[٣] أما بالنسبة للرجم، عقوبة الإعدام الأكثر شيوعا، فالمشناه توضح:[٤]

إذا وجدوا أنه [المتهم] بريء، فهم يطلقون سراحه، وإذا لَمْ يكن كذلك، يتقدّم كي يُرجم. ويذهب منادي أمامه [وينادي]:

كذا وكذا، ابن فلان وفلان، متقدّم كي يُرجم لأنه ارتكب كذا وكذا جريمة، وفلان وفلان هم الشهود عليه. ويمكن لكل من يعرف أي شيء يدافع به عنه، أن يتقدّم ويدلي به.

على هذا المشنا يعلّق البابلي:[٥]

---

[١] الشنق هو الشكل الفعلي للإعدام الذي يعتبر في التوراة شريعة غير يهودية (تكوين ٤:٢٢؛ يشوع ٨:٢٩؛ ٢ صموئيل ٢١: ٦ – ١٢؛ عزرا ٦:١١؛ إستير ٧:٩). حول عقوبة الإعدام؛ أنظر: Haim Cohn, *The Trial and Death of Jesus*, New York: Harper and Row, 1971, pp. 211–217, and the summary in Haim Hermann Cohn and Louis Isaac Rabinowitz, "Capital Punishment," in EJ, 1971, vol. 5, cols 142-147.

[٢] مشناه سنهدرين ٧:١: الرجم (سقيلاه)، الحرق (سرفاه)، القتل (هرغ)، والخنق (خنق).

[٣] يقترح بول فنتر في عملة الكلاسيكي، *On the Trial of Jesus* (Berlin: de Gruyter, 1961 pp. 70–74)، وإن دون إقناع ربما، أن عقوبة الخنق تم إدخالها من قبل الحاخامات من أجل ممارسة الولاية القضائية سراً حتى في أمور الإعدام، مع أنهم جرّدوا من هذه السلطة بعد عام ٧٠.

[4] m Sanh 6:1.

[٥] b Sanh 43a. أنا أتبع مخطوطة فلورنسا (II.1.8–9) مع الإشارة إلى المخطوطات الأخرى المتاحة.

قال آبي: كان على [المنادي] أن يقول أيضاً: في يوم كذا وكذا، وفي ساعة كذا وكذا، وفي مكان كذا وكذا (تم ارتكاب الجريمة)،[1] وفي حالة وجود بعض الذين يعرفونه (بالمقابل)، يمكن لهم أن يتقدّموا ويثبتوا أنَّ (الشهود الأصليين) كانوا شهودَ زورٍ (تَعمَّدوا تقديم شهادة كاذبة).

ويذهب منادي أمامه إلخ..[2]أمامه بالفعل[3]، لكن ليس سلفاً![4]

مع ذلك، (وعلى نحو متناقص مع هذا) كان يُعلّم (*تانيا*):

في (عشية السبت و)[5]عشية عيد الفصح تم شنق يسوع الناصري[6](*تلاعهو تلاعهو*)[7]. ومنادٍ ذهب قبله بأربعين يوماً (ينادي): يسوع الناصري[8]في طريقه لأن يرجم، لأنهُ كان يمارس الشعوذة (كَشَف) وحرّض (هسّيت) إسرائيل وأغواها (*هدّياه*) (على عبادة الأصنام). فكل من يعرف شيئاً للدفاع عنه، يمكنه أن يتقدّم ويدلي به. لكن كونهم لَمْ يجدوا شيئاً في الدفاع عنه، فقد شنقوه (عشية السبت و)[9]عشية عيد الفصح.

---

[1]أو (تفسير مختلف): " في يوم كذا وكذا، الساعة كذا وكذا، وفي مكان كذا وكذا (سوف يتم إعدام المجرم)" محدداً بدقة زمن الإعدام.
[2]هذه هي المشناه لما، التي سيعلق عليها لاحقاً.
[3]حرفياً: أمامه أو في طريقه إلى الإعدام.
[4]كرنولوجياً، في وقت ما قبل الإعدام.
[5]فقط في مخطوطة فلورنسا.
[6]الاسم ممحو في مخطوطة ميونيخ.
[7]حرفياً: " شنقوه ".
[8]الاسم ممحو في مخطوطة ميونيخ.
[9]فقط في مخطوطة فلورنسا أيضاً.

قال أولّا: هل تفترضون أن يسوع الناصري[1]كان واحداً من الذين يمكن الدفاع عنهم؟ لقد كان مسيت (شخص يحرّض إسرائيل على عبادة الأوثان)، والذي يقول الرحمن [الله] بشأنه: ولا ترق له ولا تستره (تثنية ١٣ : ٨).

مع يسوع الناصري[2]كان الأمر مختلفاً، لأنه كان مقرّباً من الحكومة (*ملخوت*).

هذا سوغيا بابلية معروفة. وهي تبدأ بهذا التعليق من جانب آبي، وهو أمورا بابلي من أوائل القرن الرابع، الذي يجادل بأن القول الغامض " جريمة كذا وكذا " في المشناه يجب أن يكون أكثر دقة: وعلى المنادي أن لا يذكر الجريمة فحسب، بَلْ أن يضيف اليوم والساعة وموقع الجريمة. وحده هذا الوصف التفصيلي لظروف الجريمة يمكن أن يضمن صحة شهادة الشهود الجدد، الذين يعارضون شهادة الشهود الأصليين، التي أدّت إلى إدانة المدعى عليه[3] والغرض الواضح من كلام آبي، هو تسهيل تبرئة المتهم.

ثم يعود البابلي إلى المقطع من المشناه الذي يُنَظم الإجراءات التي يقوم بها المنادي. وَيُوضّح المؤلف مجهول الاسم للنص البابلي التعبير غير المبهم " أمامه [للمحكوم عليه] " فيحدد الأمر قائلاً: إنه يعني جسدياً قبل المتهم وليس (كرونولوجياً) أي قبل يوم التنفيذ بزمن معين. هذا التخصيص، الذي يتفق بشكل واضح مع المعنى العادي للمشناه، يرد على التعاليم المناقضة التي تثبت أنها بارايتا قديمة، مقدّمة من خلال الصيغة *تانيا* [عُلّم]:كان ثمة سابقة، كما يقول، ليسوع

---

[1]الاسم ممحو أيضاً في مخطوطة ميونيخ.
[2]الشيء ذاته.
[3]إذا ما فهمنا تعليق آبيه بمعنى أن المنادي يشير إلى زمن تنفيذ الإعدام الدقيق، فهو سيتناقض مع التفسير التالي لمشنا لنا (" ليس سلفاً ")، والذي هو محتمل بالتأكيد لكنه لا يتماشى مع بناء السوغيا: آبيه يتوافق مع البارينا، التي تتناقض مع التفسير الذي لا نعرف اسم صاحبه في المشناه لنا.

الناصري، الذي خَرج المنادي في حالته ليس قبل تنفيذ الحكم مباشرة بل قبل أربعين يوماً سلفاً (وهو ما يعني، إما قَبْلَ تنفيذ الحكم بأربعين يوماً متتالياً أو فقط في اليوم الأربعين قبل تنفيذ الحكم). ومهما كان المعنى الدقيق لهذه الأربعين يوماً (الأرجح أن الأخير أكثر دقة)، فمن الواضح أن البارايتا تتناقض مع المشناه كما يفهمها مؤلّف البابلي مجهول الاسم، حيث تسمح بفترة زمنية معتبرة بين إعلان المنادي والتنفيذ الفعلي للحكم. هذا التوتر بين المشنا\بابلي والبارايتا " يُحل" بحوار بين أوللا (أمورا بابلي أيضاً من أوائل القرن الرابع) والمدعى عليه (أو المدعى عليهم) المجهول: لأن يسوع كان له أصدقاء في مواقع عالية، فقد أخذ اليهود احتياطات إضافية قبل تنفيذ الحكم فيه: تجاوزوا حرفية الشرعة، حتى لا يتهمهم أيٌّ من أصدقائه الأقوياء، بأنهم قتلوا شخصاً بريئاً.[1] وتبعاً لذلك، يبدو أن هذا الحديث يصل إلى نتيجة مفادها، أن قضيته ليست سابقة شرعية هالاخياً بل استثناء فعلي؛[2] بعبارة أخرى، البارايتا لا تتناقض مع المشناه.

في هذا الحوار الهالاخي يتم إخبارنا ببعض تفاصيل إدانة يسوع وإعدامه.

= لقد شُنِقَ عشية عيد الفصح، الذي صادف وكان عشية السبت، بحسب إحدى المخطوطات.

= قام المنادي بالإعلان الذي يتطلّبه الشرع قبل تنفيذ الإعدام باربعين يوماً.

= أُعْدِمَ يسوع، لأنه مارسَ الشعوذة وأغوى إسرائيل لأنْ تَعْبُدَ الأوثان.

= لَمْ يدافع عنه أحَدٌ.

= كان مُقرّباً من الحكومة.

---

[1] أدين بهذه الملاحظة لريتشارد كالمين.
[2] هذا ما ناقشه ماير، *Jesus von Nazareth*, p. 223.

يمكن تفسير الكثير من هذه التفاصيل بسهولة على خلفية المشناه ذات الصلة في رسالة السنهدرين. وهناك، يتم شرح الإجراءات المعيارية وفقاً للشرع الحاخامي كما يلي:[1]

كل الذين يُرجمون يُشنَقون (*نتلين*) [فيما بعد] [على شجرة]:[2] هذه كلمات الحاخام اليعازر.

لكن الحاخامات قالوا: فقط المُجَدِّف (*ها-مغدّف*) وعابد الأوثان (*ها-عوبيد عبودا زارا*) يُشْنَقان.

بالنسبة للرجل، فَهُم يَشْنقونه ووجهه للناس، أما بالنسبة للمرأة (فهم يشنقونها) ووجها للشجرة: هذه كلمات الحاخام اليعازر.

لكن الحاخامات قالوا: الرجل يُشنق، لكن المرأة لا تشنق (البتة).[...].

كيف يشنقونه؟

يضعون عموداً على الأرض، وينتأ منه جذع، ويضع أحدنا يديه واحدة فوق الأخرى، وهكذا يشنقه أحدنا.

يقول الحاخام يوسي: يسند العمود إلى جدار، ويشنقه أحدنا كما يفعل القصّابون.

---

(1) m Sanh 6:4؛ أنظر أيضاً: Sifre Deuteronomy, 221 (ed. Finkelstein, pp. حول مشناه سنهدرين ١٦؛ أنظر: Beth A. Berkowitz, *Execution and Invention Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, Oxford ,Oxford University Press, 2006, pp. 65-94.

(2) من سفر التثنية ٢١: ٢٢ وما بعد يتضح أن الإعدام شنقاً كان يتم على شجرة؛ من أجل تفسير المشناه لكلمة " شجرة "؛ أنظر المناقشة التالية.

ويفكون وثاقه مباشرة. لأنه إن بات ليلته (على الشجرة)، فأحدنا يَنتَهكُ وصيةً سلبيةً تتعلّق به، حيث يقال: فلا تَبِتْ جثته على الخشبة [لليلة]، بَلْ تدفنه في ذلك اليوم لأنَّ المُعلّق (*تالوي*) ملعون من الله (*قليلات إلوهيم*) فلا تنجّس أرضك التي يعطيك الرب إلهك نصيباً (سفر التثنية ٢١:٢٣). هذا يعني، لأي سبب تم شنق هذا [الرجل]؟ لأنه لعن[١] الاسم [اسم الجلالة]، وصار اسم السماء[٢] نجساً.

تنطلق المشناه بشكل منهجي، وبطريقتها المبنية بشكل جميل كما جرت عليه العادة، لتوضح إجراءات " الشنق ": من المشنوق، وكيف هو\هي شنق، وحتى متى؟ السؤال " من " يجيب عليه بشكل مختلف كل من الحاخام اليعازر والحاخامات: ففي حين أنَّ الحاخام اليعازر يرى، كقاعدة عامة، إن كلَّ مَنْ يُرجَم حتى الموت يجب أن يُشنَق، يعتقدُ الحاخامات، أنَّ هذا الإجراء مُحدّدٌ فقط بالجريمتين الكبيرتين، التجديف وعبادة الأوثان. مع ذلك، فإن كلاً من الحاخام اليعازر والحاخامات، يفترضونَ أنَّ " الشنق " هو عقاب يأتي بعد الوفاة (بعد أن يتمَ رجمَ المجرم المدان إلى الموت)، وذلك اتباعاً للوصية التوراتية، التي تقول، بعد أن تذكر رجم الابن المتمرّد: " إذا أُدِينَ شخص بارتكاب جريمة وعوقب عليها بالموت وتم تنفيذ الحكم (أي عن طريق الرجم)، وعلقته على خشبة "(. سفر التثنية ٢١:٢٢، ثم يواصل السفر ذاته الحديث في الآية ٢٣:" فلا تَبِت جُثّتهُ على الخشبة "). وفي تعريف مماثل لكنه أوسع، يوسّع الحاخام اليعازر مسألة الشنق بعد الرجم لتطال الرجال والنساء على حد سواء (التمييز بين الجنسين يتجلّى فقط في مسألة ما إذا كانوا يواجهون الحشد الذي يشاهد تنفيذ الحكم أم لا)، في حين يستبعد الحاخامات النساء عن الشنق بالمطلق.

---

[١] حرفاً، " مبارك " (كناية عن " ملعون ").

[٢] اسم الله.

أمّا فيما يتعلق "بكيف"، فالمشناه تحدد "شجرة"، والطريقة التي يتم بها شنق المجرم المدان. "الشجرة" التوراتية غامضة ويمكن أن تعني "عموداً" (راجع على سبيل المثال، سفر التكوين [ويعلقك على خشبة]١٩:٤٠) أو "المشنقة" أو حتى الوضع على الخازوق (راجع على سبيل المثال، سفر استير ١٣:٩ [ويصلبوا بني هامان العشر على خشبة]). تعطي المشناه تفسيرين "للشجرة": الوصف الأول (مجهول المصدر) أقرب إلى المشانق – عَمودٌ يُغرسُ في الأرض، تَبرزُ منه خَشَبةٌ، يفترض أن تكون في أعلاه – في حين كان الحاخام يوسي يضع في اعتباره خشبة، يَستقرُ طرفها السفلي على الأرض في حين يتكئ طرفها العلوي على أحد الجدران. وفقاً لذلك، يُشنقُ المجرمُ في الحالة الأولى باتجاه مُحدد في حين يشنق أو تشنق في الحالة الثانية على خشبة كما يفعل القصابون بحيواناتهم المذبوحة – يفترض أن يشنق ورأسه إلى الأسفل، في حين تعلّق أقدامه على الطرف العلوي من الخشبة.

السؤال الثالث، حتى متى، يتم الرد عليه بشكل لا لبس فيه وذلك بالإشارة إلى الوصية التوراتية: عرض جثة المجرم المنفذ فيه حكم الإعدام على الجمهور يجب أن ينتهي مع نهاية يوم تنفيذ الحكم لأنه\لأنها لا بد من دفنه\دفنها في اليوم ذاته. فالجثة يجب أن لا تبيت على "الشجرة" طيلة الليل. من ثم، وفي تفسيرها للجزء الثاني من الآية التوراتية، ترجع المشناه إلى مسألة من الذي شنق والسبب في ذلك. إن عبارة *قليلات إلوهيم* غامضة من جديد،[1] وهنا تفسر على أنها "لعنة *ضد* الله"، بمعنى أن المجرم قد تلفّظ بلعنة ضد الله عبر لعنه لاسم الله. وبعبارة أخرى، فهو مجدّف (*مغدّف*)، وهو ومن ثم، برأي الحاخامات (وبطبيعة الحال الحاخام اليعازر أيضاً)، يستحق الشنق.

[1] يمكن أن تعني (حرفياً): "لعنة الله".

على هذه الخلفية، فمن الواضح بالنسبة لمؤلفي قصتنا البابلية، أنَّ يسوع رُجم أولاً ثمَّ شُنق.[1] هذا يتوافق تماماً مع الهالاخا المشنائية. الشيء نفسه ينطبق على سبب رجمه وشنقه: كان مشعوذاً، كما أغوى إسرائيل لأن تعبد الأوثان. والجريمتان على حد سواء مشروحتان بتفاصيل تامة في مشناه السنهدرين: ففي حين لا تذكر المشناه المستشهد بها آنفاً غير المجدّف وعابد الأوثان، تقدّم المشناه لاحقاً قائمة أطول بكثير للجرائم التي تستحق عقوبة الإعدام، ومن بينها مسيت، *مدّياه*، *مخاشيف* (ساحر)[2]- كما ترد في قصتنا البابلية بدقة. *المسيت* هو الشخص الذي يغوي فرداً كي يعبد الأوثان،[3] في حين يُفهم *المدّيا* على أنه من يغوي كثيرين علناً على عبادة الأوثان.[4] ويسوع، كما يخبرنا التلمود، كان الاثنين على حد سواء: لَقَدْ أغوى ليس فقط بعض الأفراد، بل كلَّ إسرائيل، لأن تعبد الأوثان. ولجعل الأمور تزداد سوءاً، فقد كان أيضاً ساحراً، بالمعنى المحدد على نحو أكثر دقة في المشناه: شخص يمارس السحر فعلياً وليس فقط " يمسك بعيون الناس" (*هاعوزيه أت هاعونيم*)، أي من يوهم الناس بالخداع البصري (وهو مسموح).[5] وأخيراً، فإن إعلان المنادي على الملأ جريمته وطلبه لشهود الدفاع، إنما يعقب الحكم المشنائي، عدا حقيقة، كما كنا رأينا، أنه يفعل ذلك قبل حدوث الإعدام بأربعين يوماً. لكن ما لم يرد ذكره صراحة في البابلي، هو الإجراء – في التوراة وكذلك في المشناه – الذي يقتضي أن جثمان الشخص الذي نفذ فيه حكم الإعدام يجب أن لا يعرض حتى الليل.

---

[1] في تركه الواضح للرجم وذكره فقط للشنق، يبدو التلمود متأثراً بشكل واضح بسرد العهد الجديد ويحدد شنقاً " بالشنق على شجرة = الصليب " = الصلب.

[2] m Sanh 7:4.

[3] m Sanh 7:10.

[4] Ibid., end of the Mishna; see also ibid., 10:4.

[5] m Sanh 7:11.

دعونا الآن نقارن بين قصة البابلي وشهادة الأناجيل.[1] أولا، التهمة: يذكر البابلي السحر وعبادة الأوثان/ إغواء (كل إسرائيل) على عبادة الأوثان، لكن كون عبادة الأوثان تقترن مع التجديف في المشناه،[2] فتهمة التجديف مفترضة ضمناً في البابلي أيضاً. يتكوّن وصف الإنجيليين للتهمة الموجهة ليسوع من شقين: فوفقاً للمحاكمة أمام كل من مجلس الكاهن الأعظم، الكتبة، والشيوخ (السنهدرين) وأمام بيلاطس البنطي الحاكم الروماني، ادعى أنه المسيح، لكن اليهود فسّروا هذا الادعاء كما لو انه يقول إنه ابن الله (ومن هنا جاء التجديف)،[3] في حين استنتج بيلاطس من المسألة، أنَّ يسوعَ يريدُ أنَّ يكون ملك اليهود/إسرائيل (ومن هنا كان اعتباره مثيراً للمتاعب سياسياً).[4] لا يذكر العهد الجديد تهمة الشعوذة صراحة، ولكن التهمة الأولى التي سِيقت ضد يسوع من قبل شهود (كَذَبة) هي الادعاء، بأنه زعم أنه قادر على تدمير الهيكل وإعادة بنائه في ثلاثة أيام:[5] هذا الادعاءُ يمكن أن يُفهم بسهولة من من قبل محرري التلمود على أنه شعوذة. وعلاوة على ذلك، فإن قيام يسوع بإخراج الشياطين، يرتبطُ صراحةً مع زعمه أنه المسيح[6] وهو ما يمكن تقديمه في الواقع في المحاكمة أمام المحكمة العليا. ومن المثير لما يكفي من الاهتمام، هو أن سلسوس

---

[1] من أجل ملخص لروايات محاكمة يسوع في الأناجيل (تميز بدقة بين التقاليد الأولية والثانوية وتراكمات التحرير)، أنظر: Winter, *Trial of Jesus*, pp. 136–148؛ نجد المزيد عند Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vols., New York: Doubleday, 1994. من أجل دراسة نقدية لما يدعى "بالجهل النقدي" عند بعض آخر الباحثين في العهد الجديد؛ أنظر: Martin Hengel, *Studies in Early Christology*, Edinburgh: T&T Clark, 1995, pp. 41–58. يمكن للكثير من هذه التحليلات أن تساهم (أو أن لا تساهم) في فهمنا للحدث التاريخي: لكن هذا *ليس* ما يهمنا هنا: أنا مهتم *بالقراءة التلمودية* (الممكنة) للعهد الجديد. إن تحليل فنتر المختصر أيضاً للبارايتا التلمودية التي ناقشها (ص ١٤٤) هام فقط في المسألة المعرفة على نحو ضيق المتعلقة بتاريخيتها، وبالطبع، يثبت أنها تحمل "السمة اللاتاريخية".

[2] m Sanh 6:4 and 7:4.

[3] متى ٢٦: ٦٢ – ٦٥؛ مرقس ١٤: ٦١ – ٦٤؛ لوقا ٢٢: ٦٦ – ٧١؛ يوحنا ١٩: ٧.

[4] متى ٢٧: ١١، ١٧، ٢٢، ٢٩، ٣٩ – ٤٣؛ مرقس ١٥: ٢، ١٢، ١٨، ٢٦، ٣٢؛ لوقا ٢٣: ٢ – ٥، ٣٥، ٣٧؛ يوحنا ١٨: ٣٣، ٣٧؛ ١٩: ٣، ١٢، ١٤ وما بعد، ١٩، ٢١.

[5] متى ٢٦: ٦١؛ مرقس ١٤: ٥٨.

[6] متى ١٢: ٢٣ وما بعد (مرقس ٣: ٢٢؛ لوقا ١١: ١٥).

عندما يصّور يسوع عائداً من مصر "ببعض القوى السحرية"، ليخلص إلى القول إنه "بسبب هذه القوى، ولأجلها أعطى نفسه لقب الله"،[١] هو ربط بشكل واضح بين السحر والزعم بأنه إله. لذلك من غير المجدي أن نقابل على نحو ضيق للغاية بين تهمة التجديف (العهد الجديد) وتهمة الوثنية / السحر(البابلي).[٢] إن القصص في كل من العهد الجديد والبابلي هي أكثر تعقيدا و"كثافة" من أن يكون بإمكان مقاربة بالحد الأدنى القدرة على كشفها. وأعيدُ لأقول من جديد، فإنه ليس المصدر التلمودي (المزعوم) لمحاكمة يسوع هو الذي على المحك هنا (ويحتاج لأن يدحض)، بَلْ القراءة التلمودية وتفسير قصة العهد الجديد. وبقدر ما يتعلق الأمر بالتهمة، فالاثنان متقاربان أكثر مما يمكن للمرء أن يتوقع للوهلة الأولى.

أما بالنسبة لإجراءات الإعدام، فالقصة الإنجيلية تتوافق بشكل واضح مع الإجراءات المشنائية التي تنص على أنه لا بد من التحقيق مع الشهود، لاسيا في القضايا الجنائية، بدقة كبيرة لتجنب شهادات الزور.[٣] ويخبرنا متى ومرقس على حد سواء أن السنهدرين كان بحاجة لشهود من أجل المضي قدماً في المحاكمة،[٤] لكن هذا هذا الإجراء القانوني كان مهزلة منذ البداية – وهنا الاختلاف مع المشناه – لأن السنهدرين كان يبحث عمداً عن شهود زور.[٥] وأخيراً فإن أعضاء السنهدرين، لَمْ يجدوا شاهدين متطابقين، كما يتطلّب الشرع، اللذين أثبتا تهمة تدمير الهيكل وإعادة بنائه (في ثلاثة أيام).[٦] ولأن يسوع لَمْ يرد على هذه التهمة واضحة التلفيق، فقد خَرج

---

[١] أنظر آنفاً.

[٢] Maier, *Jesus von Nazareth*, p. 227؛ لأجل هذا أنظر الدراسة النقدية، Horbury ,*Jews and Christians*, p. 104.

[٣] m Sanh 4 and 5. من أجل تجنب سوء الفهم: أنا لا أقترح هنا (بعبارات مشابهة) أن الأناجيل تعتمد على المشناه. بل أقول إن الهالاخا المفترضة هنا في الأناجيل مشابهة للهالاخا المنسقة (لاحقاً) في المشناه.

[٤] متى ٢٦:٥٩؛ مرقس ١٤:٥٥.

[٥] واضح فقط في متى.

[٦] الشهادة موجودة فقط في متى (٢٦:٦٠)؛ يصر مرقس أنه حتى هنا لا يتفق الشاهدان على ظروف الجريمة (١٤:٥٩).

الكاهن الأعظم بالتهمة الأكثر تدميراً من التجديف المزعوم: زَعْمُ يسوع، أنهُ المسيح وابن الله، الذي أجاب يسوع عليه بالإيجاب(مرقس)[1]أو على الأقل بغموض (متى).[2]وفي ضوء هذا البطلان الواضح للدعوى، فإنه من الطبيعي أن تترك القصة الإنجيلية الإجراء المتعلّق بالمنادي الذي كان يبحث عن شهود إضافيين والذين يمكن أن يُبْطِلوا شهادة الشهود الأصليين التي أدت إلى الإدانة. والكاهن الأعظم، السعيد جداً فقط بقبول يسوع لتهمة التجديف، يجعل السنهدرين يحكم عليه بالموت[3]، ودون مزيد من اللغط، يسلمه إلى الحاكم الروماني لتأكيد الحكم وتنفيذه – إجراء كالذي تَصِفُه المشناه بالنسبة للمنادي، يمكن فقط أنْ يشوّش على هذا البطلان للدعوى المدبر بعناية.

لكن لماذا هذا الإصرار من قبل التلمود، الإصرارُ على التفاصيل الغريبة المتعلقة بمنادي يعلن عن حكم الإعدام قبل أربعين يوماً من وقوعه؟ الجوابُ السهل، الذي يقدمه هو، أنهُ يمنح ما يكفي من الوقت كي يأتي شهودٌ محتملون ليدافعوا عن يسوع ويتقدّموا لإعطاء براهينهم ضد هذه التهمة. ولكن ربما يكون هنا سياق فرعي آخر والذي هو حاذق أيضاً، أو ربما ليس بحاذق، يرد على رواية العهد الجديد.[4] فقد فقد تنبأ يسوع هناك لتلاميذه ثلاث مرات أنه سَيُقتل ويقوم من بين الأموات في غضون ثلاثة أيام،[5] وكانت المرة الأخيرة حين كان متوجهاً إلى القدس قبل بدء الصلب، أي قبل عيد الفصح بوقت قصير:

[1]" أنا " (مرقس ١٤: ٦٢).
[2]" أنت قلت ذلك " (متى ٢٦: ٦٤).
[3]متى ٢٦: ٦٥ وما بعد؛ مرقس ١٤: ٦٣ وما بعد.
[4]هذا ما اقترحه علي أحد تلاميذي، مولاي فيداس، حين كنا نقرأ النصوص معاً في منهج قراءة خاص.
[5](١) متى ١٦: ٢١؛ مرقس ٨: ٣١؛ لوقا ٩: ٢٢؛ (٢) متى ١٧ : ٢٢ وما بعد؛ مرقس ٩: ٣٠ وما بعد؛ لوقا ٩: ٤٤؛ ٤٤:٩؛ (٣) متى ٢٠: ١٧ – ١٩؛ مرقس ١٠: ٣٢ – ٣٤؛ لوقا ١٨: ٣١ – ٣٣.

(٣٢) وكانوا في الطريق صاعدين إلى أورشليم ويتقدّمهم يسوع؛ وكانوا يتحيرون، وفيما هم يتبعون كانوا يخافون، فأخذ الإثني عشر أيضاً، وابتدأ يقول لهم عمّا سيحدث له؛(٣٣) ها نحن صاعدون إلى أورشليم وابن الإنسان يسلّم إلى رؤساء الكهنة والكتبة، ويحكمون عليه بالإعدام ويسلّمونه إلى الأمم(٣٤) فيهزأون به ويجلدونه ويتفلون عليه ويقتلونه وفي اليوم الثالث يقوم.[1]

في تأكيده على أن المنادي أعلنَ عن إعدام يسوع، ليس فقط قبل وقوعه على الفور، بَلْ قبل أربعين يوماً تحديداً، يناقض البابلي نبوءة يسوع الخاصة مباشرة. لماذا كلُّ هذا الجدل حوله وهو يلعب دور النبي فيتنبأ درامياً بمحاكمته والحكم عليه وموته، ليس مرة واحدة فقط، بل ثلاث مرات، والمرة الأخيرة كانت قبل أن يوشك ذلك أن يحدث ببضعة أيام؟ نعرف جميعاً رد التلمود، بأنه كان في طريقه لأن يعدم؛ لأن محكمتنا (اليهودية) اتخذت هذا القرار ضمن إجراءات أُعلنَتْ على الملأ – وفق ما هو متعارف عليه في الشرع اليهودي – بلْ أرَسَلَتْ منادياً ليعلن على الملأ الحكم قبلَ أربعين يوماً على تنفيذه (وهي فترة طويلة بشكل غير عادي، لا تتطلبها المشناه)، بحيث يمكن للجميع أن يعرفوا ذلك، بحيث يكون لديهم ما يكفي من الوقت، إذا لزم الأمر، كي يأتوا بالدليل الذي يبرئ ساحة المتهم منعاً لأي حكم خاطئ. وهكذا، ففي توفيره لأربعين يوماً، كان البابلي يُعتزمُ فضح يسوع من جديد، وذلك باعتباره مشعوذاً ونبياً كاذباً والذي يجعل من نفسه أضحوكة حين يتنبأ بما عرفه الجميع لتوهم.

نصل الآن إلى *عقوبة الإعدام وتنفيذها*. وهنا لدينا تباين كبير بين العهد الجديد والتلمود: وفقاً للعهد الجديد، فإنَّ يسوع المسيح قد جرى صلبه (واضح أنه وفقاً

[1] متى ١٠: ٣٢–٣٤.

للقانون الروماني)،[1] في حين يقول: التلمود، إنه رُجم ومن ثم شُنِق (وفقاً للشرع الحاخامي). والسبب في ذلك، بطبيعة الحال، كان الحقيقة البسيطة، بأنَّ السنهدرين لَمْ يكن باستطاعته فرض عقوبة الإعدام وتنفيذها، بَلْ كان عليه الاتكال على السلطة الرومانية، التي تعمل وفقاً للقانون الروماني وليس الشرع الحاخامي. ومن ثم، هَلْ نستنتج من هذا، أنَّ التلمود لا يحتفظ لنا بأي دليل موثوق حول محاكمة يسوع وإعدامه (تاريخياً)، وبدلاً من ذلك يفرض عليه شرعاً حاخامياً متأخراً؟[2] نعم، بالطبع، لكننا نقول من جديد، هذا هو السؤال الخطأ. ليس الإعدام التاريخي - صلبه مقابل رجمه/شنقه - ما هو على المحك هنا، بل السؤال الذي يقول، لماذا يعتبر التلمود أن يسوع أعدم بحسب الشرع الحاخامي مسألة طبيعية، بل يصرّ على ذلك.

للإجابة على هذا السؤال، نقول إنَّ الحاخامات كانوا يدركون بالتأكيد، أنَّ الصلب كان عقوبة الإعدام الرومانية القياسية،[3] وأن يسوع قد صلب بالفعل ولم يُرجَم ولم يُشَنق. ومن ثم، لماذا الإصرار العنيد على هذا الأخير؟ لأن هذا هو بالضبط جوهر القصة المعاكسة لقصة آلام المسيح في الإنجيل. لا يحتاج مؤلف بارايتنا البابلية لتشويه تقرير العهد الجديد على هذا النحو: فحقيقة أنَّ يسوع كان حُوكِمَ وقُتِل كأي مجرم عادي كانت مدمرة بما يكفي - لا يمكن لقصة كهذه أنْ تُشَكِّل أية إساءة. بدلاً من ذلك، فمن بين القصتين (المتناقضتين بالفعل) حول محاكمة يسوع في العهد الجديد يختار القصة " اليهودية " ويتجاهل تماماً القصة " الرومانية ". وخلافاً لبيلاطس، الذي يؤكد على الجزء السياسي من التهمة بحق يسوع، يعتمد كاتبنا البابلي

---

[1] انظر: Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, London: CM,and Philadelphia: Fortress, 1977 especially pp. 33ff.

[2] Maier, *Jesus von Nazareth*, pp. 227f.

[3] t Sanh 9:7؛ أنظر أيضاً: Sifre Deuteronomy, 221 (ed. Finkelstein, p. 254) حيث تذكر صراحة عقوبة الموت بالشنق للشخص وهو حي " كما تفعل الحكومة [غير اليهودية]. من أجل الصلب في المصادر اليهودية، أنظر: Ernst Bammel, "Crucifixion as a Punishment in Palestine," in idem, *The Trial of Jesus*, pp. 162–165.

نسخة المحاكمة أمام السنهدرين ويفسّرها، بعد ضَمّها إلى القانون المشنائي: التهمة والإدانة لمجدف وعابد أوثان، الذي يضل كل إسرائيل. نحن اليهود، كما يقول، قدّمناه للمحاكمة وأعدمناه بسبب ما قال: إنه مجدف، زعم أنه الله فاستحق عقوبة الإعدام بحسب شرعنا اليهودي. وبهذه " القراءة المغلوطة " المتعمدة لرواية العهد الجديد، يعيد البابلي الزعم بأنَّ يسوع يزعم، أنَّهُ جاء لأجل الشعب اليهودي – لكن فقط اتقاء لأي زعم من قبله أو من قبل أتباعه مرة وإلى الأبد. نعم ، يَعترفُ البابلي بالفعل أنَّ يسوع كان مهرطقاً يهودياً، والذي نجح للغاية في إغواء كثيرين منّا. لكن التعامل معه، كان بحسب الشريعة اليهودية، ونال ما يستحقه – وتلك هي نهاية القصّة.

تضيف البارايتا لقصتنا البابلية حول قتل يسوع بعض التفاصيل الهامة الأخرى التي تحتاج إلى معاينة عن كثب. فجميع الطبعات غير الخاضعة للرقابة والمطبوعة من البابلي تكشف يوم إعدامه بدقة: لقد تم شنقه عشية عيد الفصح، أي قبل يوم واحد من عيد الفصح. والشيء نفسه ينطبق على النص الموازي الحاخامي شبه الوحيد لقصتنا (وأيضا في البابلي)، حيثُ يقال، إنه تم شَنقُ ابن ستادا في اللد/ لدّا عَشِيةَ عيد الفصح.[1] وواضح أنَّ هذا التاريخ الدقيق يتناسق مع يوحنا، الذي يتناقض إنجيله مع الأناجيل الإزائية الثلاثة: ففي حين نجد أنَّ متى، مرقس، ولوقا غامضون تماماً بشأن موعد المحاكمة والقتل، لكنهم يقولون بوضوح، إنَّ يسوع تناول وجبة عيد الفصح (في "العشاء الأخير") مع تلاميذه *قبل* أن يَتُمَّ القبضَ عليه (ينص متى ٢٦ : ٣ وما بعد، صراحة على أن رؤساء الكهنة وشيوخ الشعب أجّلوا اعتقال يسوع حتى ما بعد

(1) b Sanh 67a، النصوص الموازية الفلسطينية (t Sanh 10:11; y Sanh 7:16/1, fol 25c–d; y Yev 16:1/23, fol. 15d) تذكر فقط بن ستادا وقتله بالرجم، لكن ليس أنه شنق عشية عيد الفصح. من أجل بن ستادا، أنظر سابقاً.

عيد الفصح لتجنب أعمال الشغب بين الناس)[١]، وصلب في اليوم الأول من العيد (الخامس عشر من شهر نيسان)، يقول يوحنا: إن العشاء الأخير لَمْ يكن وليمة عيد الفصح، بَلْ حَدثَ قبل عيد الفصح.[٢] بدلا من ذلك، فقد جَرت المحاكمة أمام بيلاطس قرابة الظهيرة في اليوم نفسه الذي يبدأ فيه (في المساء) عيد الفصح (في الرابع عشر من نيسان).[٣]من هنا، ففي حين تتفق الأناجيل الإزائية من أنَّ يسوع أُعدِمَ في الخامس عشر من نيسان (في اليوم الأول من عيد الفصح)، ليس سوى يوحنا ذلك الذي يقول إنَّ الإعدام وقع في الرابع عشر من نيسان (يوم *قبل* عيد الفصح).[٤] ومن المثير للاهتمام كفاية، هو أن قداسة معينة لعيد الفصح إذا وقع يوم السبت، هي ما يُقَدمها يوحنا كسبب لطلب اليهود، أن يُدفَن يسوع ومجرمين آخرين يوم الجمعة بالذات: لَمْ يرغب اليهود بأن تُترك أجساد المعدومين على الصلبان يوم السبت.[٥] وهذا يبدو إشارة (مشوهة قليلاً) إلى الشرع التوراتي والحاخامي الذي يقول: إنَّ جثة المجرم الذي تمّ إعدامه يجب أن لا تبيت على الشجرة/الصليب (أية ليلة، وليس فقط ليلة السبت).[٦]

وأخيرا، فقد إحتفظ لنا البابليُ بتفصيل واضح آخر، والذي يُظهِرُ معرفةً وثيقةً بقصة آلام المسيح في العهد الجديد: كان يسوع مقرّباً من الحكومة (ومن ثم فقد ذهب المنادي قبل أربعين يوماً من الإعدام لطلب شهود آخرين)؛ لا ينتمي هذا التفصيل إلى البارايتا، لكنهُ الجواب على اعتراض أوللا (اللاحق). في الأناجيل الأربعة جميعاً،

---

[١]متى ٢٦: ٢٠ وما بعد؛ مرقس ١٤: ١٢ وما بعد؛ لوقا ٢٢:١٥ (يخبر يسوع تلاميذه أنه يتظر بلهفة تناول وجبة الفصح معهم قبل معاناته).
[٢]يوحنا ١٣:١ وما بعد.
[٣]يوحنا ١٩:١٤.
[٤]تؤكّد مخطوطة فلورنسا أن الإعدام كان عشية السبت، أي الجمعة، وهو ما يتطابق مع الأناجيل الأربعة كلها.
[٥]يوحنا ١٩:٣١.
[٦]يوسيفوس محق عندما يقول (بالإشارة إلى قتل كلبير الكهنة أنانوس ويسوع خلال الحرب اليهودية الأولى): "لقد استمرأ [القتلة] حتى الآن في المعصية بالفعل حتى أنهم ألقوا بالجثث دون دفن، على الرغم من أن اليهود حذرون جداً بشأن الطقوس الجنائزية حتى لو كان المعني بالأمر مخرّب محكوم عليه بأن صلب ورأسه إلى الأسفل فقد كان يدفن قبل غروب الشمس" (*Bell.* 4,317).

يحاول بيلاطس الحاكم الروماني، إنقاذ يسوع وصلب باراباس بدلاً عنه.[١] وهكذا، يمكن للمرء حقاً أن يحصل على الانطباع بأنّ يسوع لم يكن أقل قوة حامية من الحاكم ذاته.[٢] فبيلاطس يبذل صراحة جهداً كبيراً لإقناع اليهود، أنهُ لَمْ يجد أية قضية ضده، ويريد أن يفرج عنه، لكن اليهود لم يوافقوا. ومرة أخرى فإنجيل يوحنا يبدو نوعياً بشكل خاص في هذا الصدد. هناك، عندما يحاول بيلاطس ان يطلق سراح يسوع يصرخ اليهود " إذا أطلقت هذا فلست محبّاً لقيصر، كل من يجعل نفسه ملكاً يقاوم قيصر "[٣] وهكذا فاليهود يلعبون لعبة الحاكم الروماني ضد سيده، الإمبراطور – وكان ذلك آخر ما يحتاجه بيلاطس!: أي أن يتهم بعدم الولاء للإمبراطور. يسوع لا يكسب الوقت، كما يقول التلمود، بل يُحكم على الفور ويُعدم.

إنَّ حقيقة زعم التلمود بقرب يسوع من الحكومة الرومانية، تعكسُ بالذات بعض المعرفة – ليس بالمجرى التاريخي للحوادث[٤] قطعاً، بل برواية العهد الجديد، ولاسيما نسخة يوحنا – لا تعتبر بمثابة مفاجأة بعد الآن. ما هو أكثر إدهاشاً، هو أنَّ هذا التفصيل يعفي الحكومة الرومانية من اللوم على إدانة يسوع ومن ثم، يتبنى رسالة الأناجيل، التي تلقي بكاهل هذا الاتهام على عاتق اليهود. لا أمتلك أي إجابة قاطعة على هذا الاستنتاج الغريب نوعاً ما، ولكن ربما يكون لديه علاقة بحقيقة، أن هذا العنصر من قصتنا ليس جزءاً البارايتا[٥] (الفلسطينية القديمة؟)، بَلْ من حوار بابلي حوله من القرن الرابع. هل يمكن أن يكون يهود بابل في موقف أكثر راحة حيال الحكومة الرومانية في فلسطين من موقف أخوتهم الفلسطينيين، الذين عانوا على نحو

[١] متى ٢٧: ١٧ – ١٢٣؛ مرقس ١٥: ٩ – ١١٥؛ لوقا ٢٣: ١٣ – ١٢٥؛ يوحنا ١٨: ٣٨ – ١٩: ١٦.
[٢] بحسب متى، بتأثير من زوجته (متى ٢٧:١٩).
[٣] يوحنا ١٩:١٢.
[٤] وهذا من جديد رجل القش الذي يحاربه ماير *Jesus vonNazareth*, pp. 231f).
[٥] حقيقة أننا نتعامل مع بارايتا لا تعني بالضرورة أنها بارايتا فلسطينية قديمة لأنه ليس كل الباريتوت [جمع بارايتا] في البابلي أصلية؛ أنظر: Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch, Munich*: Beck, 8th ed., 1992, pp. 199f. لكن لا شيء يوحي في هذه الحالة الخاصة أن البارايتا التي بين أيدينا عرضة للارتياب.

متزايد من النمط المسيحي للحكومة الرومانية؟ لكن لا بد أنَّ اليهود في بابل كانوا على اطلاع جَيِّدٍ على ما يجري في فلسطين في أوائل القرن الرابع- فأوللا، رغم كونه أمورا بابلياً، فقد كان قد انتقلَ من فلسطين إلى بابل، وكثيرا ما كان يسافر جيئة وذهاباً بين بابل وفلسطين. علاوة على ذلك، إنَّ السير في هدى نسخة العهد الجديد التي تقول إن بيلاطس حاول جاهداً جداً إنقاذ يسوع شيء، والقبول بالرسالة التي تُلقي باللوم – ومن ثم– على عاتق اليهود بسبب موته شيءٌ آخر تماماً. من ناحية أخرى، يجب أن لا ننسى أن جوهر القصة في البارايتا، كان أيضاً أنَّ اليهود أخذوا على عاتقهم مسؤولية إعدام يسوع. وهكذا ربما أن الخطاب البابلي اللاحق لا يرغب بتقبّل *اللوم* في الأناجيل على موت يسوع؛ بل على الأرجح، ومثل البارايتا وإن بمنطقٍ مختلف، ربما أنّه يرغب بنقل الرسالة التالية: نعم، لقد أراد الحاكم الروماني إطلاق سراحه، لكننا لمْ نقبل. لقد كان مُجدِّفاً ومن عبدة الأوثان، ورغم أنَّ الرومان لم يهتموا لذلك، فقد أصررنا على أن يحصل على ما يستحقه. بل نحن أقنعنا الحاكم الروماني (أو بتعبير أدق: أجبرناه على القبول) بأن هذا مهرطق ومحتال وهو بحاجة لأنْ يُعدمَ - ونحن فخورون بذلك.

ما لدينا إذاً في البابلي هنا، هو تأكيد قوي لقصة آلام المسيح في العهد الجديد، لكنها إعادة قراءة إبداعية، والتي لا تعرف فقط بعض التفاصيل المميزة، بَلْ تُعلن بفخر عن المسؤولية اليهودية في قتل يسوع. وفي نهاية المطاف وبشكل أدق، تحولت لتكون عكساً كاملاً لرسالة العهد الجديد بالعار والشعور بالذنب: نحن نقبل، يقول البابلي، بالمسئولية عن موت هذا المهرطق، لكن ما من سبب يدعونا لأن نشعر بالخجل أو بالذنب لأجل ذلك. نحن لسنا قتلة المسيح وابن الله، ولا ملك اليهود كما أراد بيلاطس أن يقول. بَلْ نحن من أعدَم ليس دون وجه حق المجدِّف وعابد الأوثان، الذي حُكم عليه وفقاً للقيمة الكاملة لشرعنا، وإن بإجراءات عادلة أيضاً. وإذا كان هذا التفسير صحيحاً، فنحن نواجه هنا الرسالة التي تتحدّى بجرأة، بَلْ بعدوانية

الاتهامات المسيحية لليهود، على أنهم قتلة المسيح. وللمرة الأولى في التاريخ، نواجه يهوداً يرفعون أصواتهم ويتحدّثون علناً ضد ما كان سيصبح القصة الدائمة للكنيسة المنتصرة، عِوَضاً عن رَدّات الفعل الدفاعية.

(٧)

تلاميذ يسوع

واحدةٌ من أكثر السمات المميزة للأناجيل، هي حقيقة أنَّ يسوع جَمعَ دائرة من التابعين حوله. وكان اختياره لتلاميذه عملية تدريجية، والتي يبدو أنها بدأت بأربعة (سمعان بطرس وشقيقه أندرو، يعقوب بن زبدي وأخوه يوحنا)[١]، وأدت في النهاية إلى العدد اثني عشر، في إشارة واضحة إلى أسباط إسرائيل الاثني عشر.[٢] لقد رافقه تلاميذه الاثني عشر، حتى اعتقاله في حديقة الجثمانية، فاحتفلوا بالعشاء الأخير معه، وشهد خيانة أحدهم (يهوذا) الذي سَلّمه للسلطات، ورآه الأحد عشر الباقين بعد قيامته.[٣]

لذا ليس من المستغرب، أنَّ البابلي، مباشرة بعد وصفه لإعدام يسوع، يضيف قصةً أخرى عن تلاميذه. فينقل مرة أخرى بارايتا[٤] (قديمة):

علّم حاخاماتنا: كان ليسوع الناصري[١] خمسة تلاميذ، وهؤلاء هم:

---

[١] متى ٤: ١٨ – ٢٠؛ مرقس ١: ١٦ – ٢٠؛ لوقا ٥: ١ – ١١ (فقط سمعان، يعقوب، ويوحنا)؛ يوحنا ١ : ٣٥ – ٤٢ (تلميذان ليوحنا المعمدان، الأول مجهول الاسم والثاني أندرو، شقيق سمعان بطرس).

[٢] متى ١٠: ١ – ٤؛ مرقس ٣: ١٤ – ١٩؛ لوقا ٦: ١٢ – ١٦.

[٣] متى ٢٨: ١٦ – ٢٠؛ مرقس ١٦: ١٤ – ١٧ (النهاية الطويلة)؛ لوقا ٢٤: ٣٦ – ٥٠؛ يوحنا ٢٠: ١٩ – ٣١؛ ٢١.

[4] b Sanh 43a–b.

متّاي، نقّاي، نصر، بوني، وتوداه.

عندما أحضروا متّاي (أمام المحكمة)، قال [متّاي] لهم [القضاة]: متّاي سَيُعدم؟ مكتوب: متى (*متاي*) أجيء وأتراءى أمام الله؟ (المزمور ٤٢: ٣). أجابه [القضاة]: نعم، متاي سَيُعدم، لأنه مكتوب: متى (*متاي*) يموت ويبيد اسمه؟ (المزمور ٤١: ٦).

وعندما أحضروا نقّاي، قال [نقاي] لهم [القضاة]: نقّاي سيعدم؟ مكتوب: لا تقتل النقي [البريء [أفضل هنا ترجمة *نقاي* العبرية بنقي العربية لأنها أقرب إلى المعنى . – مترجم]] (*نقاي*) والبار(سفر الخروج ٢٣: ٧). فأجابه [القضاة]: نعم، نقّاي سيعدم، لأنه مكتوب: في المختفيات [في المستورات، مثل نقّاي – مترجم] (*بي-مستارين*)[2] يقتل النقي [البريء] (*نقي*) (مز ١٠: ٨).

عندما أحضروا نصر (أمام المحكمة)، قال [نصر] لهم [القضاة]: نصر سيعدم؟ مكتوب: وينبت غصن (*نصر*) من أصوله (سفر إشعياء ١١: ١). أجابه [القضاة]: نعم، نصر سيعدم، لأنه مكتوبٌ: فقد طُرِحت من قبرك كغصن (*نصر*) (سفر إشعياء ١٤:١٩) [اللفظ يعتمد العبرية القديمة بمعنى أنّ الصاد لا تلفظ تس – مترجم].

عندما أحضروا بوني (أمام المحكمة)، قال [بوني] لهم [القضاة]: بوني سيعدم؟ مكتوب: إسرائيل ابني (*بني*)البكر (سفر الخروج ٤:٢٢). فأجابه [القضاة]: نعم، بوني سيعدم، لأنه مكتوب: ها أنا أقتل ابنك (*بنخا*) البكر (سفر الخروج ٤:٢٣).

---

[1] الاسم الكامل في مخطوطة باد ها-راب هرتزوغ ١، ومخطوطة فلورنسا II. ١. ٨ – ٩، ومخطوطة كارلسروهه روحلين ٢؛ في مخطوطة ميونيخ نجد الاسم لكن كثيراً من النص ممحو (أنظر لاحقاً).

[2] أو: بالسر؛ بطريقة سريّة.

عندما أحضروا توداه (أمام المحكمة) قال [توداه] لهم [القضاة]: توداه سيعدم؟ مكتوب: مزمور حمد [شكر] (*توداه*) (مز ١٠٠: ١). فأجابه [القضاة]: نعم، توداه سيعدم، لأنه مكتوب: ذابح الحمد [الشكر] (*توداه*) يمجّدني (مز ٢٣:٥٠).

هذه معركة متطورة للغاية بآيات التوراة، وهي في الواقع معركة حتى الموت. وسواء أكانت مجموعة الحوارات برمتها بارايتا تنائية قديمة أو تلفيقة بابلية، أو سواء أكانت قائمة الأسماء وحدها هي البارايتا أما التفاسير فهي إضافة بابلية من وقت لاحق[١]- لا أهمية لهذا فعلياً بالنسبة لغرضنا.[٢] فنحن نتعامل بوضوح هنا مع تقليد بابلي، قد يكون يعتمد على بعض العناصر الفلسطينية الأقدم منه أو لا. كما ينبغي أن لا نقلق إزاء حقيقة، أنَّ البابلي لا يورد سوى خمسة تلاميذ ليسوع في حين نجد أنه كان لديه اثنا عشر تلميذاً في العهد الجديد. يمكن للمرء أن يشير إلى العملية التدريجية في اكتساب يسوع لتلاميذه ويجادل بأن البابلي يعكس مرحلة أولى،أي قبل أن يصل العدد النهائي إلى اثني عشر،[٣] أو أن حاخاماً مثل يوحنان بن زكّاي كان له خمسة تلاميذ[٤]- لكن هذا سيكون تفسيراً تاريخياً منحولاً لنص[٥]لا نيّة عنده لأن يُقدّم معلومة تاريخية عن يسوع التاريخي وتلاميذه. ما يهم فقط هو الرسالة التي يريد نقلها مؤلف/محرر نصنا.

---

[١]قائمة الأسماء ترد باللغة العبرية، في حين أن التفسيرات التالية ترد باللغة الآرامية.

[٢]Maier, *Jesus von Nazareth*, pp. 232f.، مهتم للغاية بتدمير "موثوقية" النص.

[٣]يبدأ إنجيل يوحنا بالفعل بخمسة تلاميذ الذين كانوا أول من تم اختياره (يوحنا ١: ٣٧ – ٥١: إثنان من تلاميذ يوحنا اللذان تبعا يسوع، أحدهم هو أندرو، سمعان بطرس، فيليب، وناتانئيل).

[4]m Avot 2:8 .

[٥]إن تاريخيته مؤكدة من قبل Klausner, Jesus of Nazareth, pp. 29f. ، الذي يفترض التماثلات التالية: متّاي = متى؛ نقاي = لوقا؛ نصير = إما تورية لنصارى (" مسيحيون ") أو تشويه لأندراي = أندرو؛ بوني = نيقوديموس أو تشويه يوحاني\يواني = يوحنا؛ توداه = ثاديوس.

أولاً وقَبْلَ كلّ شيء، يسلّم البابلي جدلاً، بأنَّ تلاميذ يسوع أُعْدموا مثل سَيِّدهم. لكن لَمْ يكن ثمة محاكمة دقيقة، ولا تهمة، لا إدانة، ولا حكم رسمي بالموت – أرُسلَ خمسة ببساطة للموت، ولا حتى قِيلَ لنا أيّ نوع من الإعدام كان بانتظارهم. يمكن لنا فقط أنْ نفترض أنهم اتهموا بالجريمة نفسها التي اتهم بها يسوع: التجديف وعبادة الأوثان. كما يمكننا أنْ نضيف بأمان، أنهم أخضعوا للمحاكمة وأعدموا مباشرة بعد إعدام يسوع. هذه الظروف الغريبة، توحي لنا بالشك فعلياً فيما إذا كان كاتبنا\محررنا قَدْ طمس عمداً الحدود بين يسوع وتلاميذه: يبدو كما لو أنهم/مصيرهم كانوا/كان [مصيرهم] الشيء ذاته.

باستثناء متاي، الذي قد يكون اسمه [أو لا يكون] تلميحاً إلى اسم متى[1] الرسول (المؤلف المفترض للإنجيل الذي يحمل اسمه)، فأسماء التلاميذ الأربعة المتبقين، لا تُذَكّر بأي من الاثني عشر رسولاً. لكن من جديد لا ينبغي أن يعتبر هذا معلومة تاريخية فمن الواضح على الفور أن الأسماء الخمسة جميعها (بما في ذلك متاي) مصممة وفقا لآيات الكتاب المقدس، وتستخدم للدفاع عن التلاميذ وإصدار الأحكام بحقهم. فمتاي هو لعب على الكلام بالكلمة العبرية متي ("متى") في الآيتين، حيث يفسّر المزمور ٤٢: ٣ (الدفاع) بأنه "سوف يأتي متاي ويظهر[2] أمام الرب"، أما المزمور ٤١: ٦ (الإدانة) فيفسّر كما يلي، " متي سيموت واسمه يفنى ". والشيء ذاته ينطبق على غيره من التلاميذ الأربعة: بالنسبة لنقاي، فآية الدفاع من سفر الخروج ٢٣:٧ تفسّر على النحو التالي: " لا يجوز لك أن تعدم النقي[3] والبار "، أما آية الإدانة من المزمور ١٠: ٨ فتفسّر على أنها "من طريقة مغطاة\سرية\غامضة يتم إعدام

---

[1] متى ٩:٩؛ ١٠:٣.

[2] لا يزعج مؤلف المقطع أن الفعل في النص الأصلي يرد بصيغة الشخص الأول المفرد وفي التفسير بصيغة الشخص الثالث المفرد.

[3] الكلمة العبرية نقي يمكن أن تقرأ أيضاً نقاي.

نقاي "[1]. بالنسبة لنصر، فتفهم آية الدفاع إشعياءء ١١: ١ بأنه" يجب أن ينمو نصر من جذوره "، أي، سوف يستمر في الازدهار، أما آية الإدانة إشعياء ١٤:١٩ فتفسّر على النحو التالي: "إن نصر الممقوت سيخرج من قبره". الاسم بوني مشتق من كلمة بني ("ابني ") العبرية، وفي حين يطبق بني على ذاته الخروج ٤: ٢٢ (بوني هو بكر إسرائيل، ومن ثم لا يمكن إعدامه)، يقتبس القضاة الآية خروج ٤:٢٣، التي تشير إلى بكر مصر (بني، بكر مصر، يجب أن يتم إعدامه). تُفهم آية الدفاع المزمور ١٠٠: ١ لتوداه بأنها "مزمور لتوداه" (ومن هنا فسوف يمتدح توداه ولن يُعدم)، لكن آية الإدانة مزمور ٥٠:٣٠ فتفسّر بأنه "هو الذي يضحي = يقتل توداه تكريماً لي."

إذا تمعنا الآن بآيات التوراة المستخدمة من قبل المعارضين عن كثب أكثر، فسوف نكتشف بعض التلميحات البارزة. متاي هو الأكثر إثارة للاهتمام، لأنه يستشهد بالمزمور ٤٢، النص الذي يمكن بسهولة أن ينطبق على يسوع على الصليب، وهو يطلب مساعدة ماسة من الله ويسخر منه المارة. قارن المزمور ٤٢: ١٠ وما بعد: (" أقول لله، صخرتي: لماذا نسيتني، لماذا أذهب حزناً من مضايقة العدو؟ يسحق في عظامي [*برصابعصاموتاي*][2] عَيّرني مُضايقي، بقولهم لي كلَّ يوم: أين إلهك؟") مع رواية الأناجيل حول يسوع معلّقاً على الصليب: المارةُ يسخرون منه ويدعونه أن ينزل عن الصليب، إذا كان هو بالفعل ابن الله،[3] عندها صاح: " إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟ ".[4] وإذا كان تعبير *برصابعصاموتاي* [لا يوجد حرف الضاد ولا ظ في اللغة العبرية: برض عظمه؟! - مترجم] فمن الصعب أن يشير فعلاً إلى سحق العظام، يمكن للمرء أن يرى بسهولة هنا إشارة إلى يوحنا ١٩: ٣١-٣٤ [ثم إذ كان استعداد، فلكي لا تبقى الأجساد على الصليب في السبت، لأن يوم ذلك السبت كان عظيماً، سأل

---

[1] قراءة *يماريغ* بدلاً من *تيماروغ*.
[2] النص العبري صعب هنا؛ وربما أنه يعني " يطحن عظامي "(وهذه هي ترجمة jps).
[3] متى ٢٧: ٣٩-٤٤؛ مرقس ١٥: ٢٩-٣٢؛ لوقا ٢٣: ٣٥-٣٧.
[4] شاهد من مزمور آخر (المزمور ٢٢:١): متى ٢٧:٤٦؛ مرقس ١٥:٣٤.

اليهود بيلاطس أنْ تكَسر سيقانهم ويرفعوا. فأتى العسكر وكسروا ساقي الأول والآخر المصلوب معه. وأما يَسوع فلما جاءوا إليه لَمْ يكسروا ساقيه، لأنهم رأوه قد مات. لكن واحداً من العسكر طعن جنبه بحربة، وللوقت، خَرج دم وماء] (مرة أخرى نقول، فقط عند يوحنا)، حيث يأتي الجنود لكسر أرجل يسوع " واللصين " (من أجل تسريع وفاتهم) لكن عندما يكتشفون أنه مَيّت فعلاً، لا يكسرون ساقي يسوع، بَلْ يطعنون بدلاً عن ذلك جنبه بحربة. على هذه الخلفية، أمكن فهم متاي/يسوع في القصة البابلية على أنه يقول: يمكنكم أن تفعلوا بي ما تشاؤون، وحتى لو قمتم بقتلي- سوفَ أظهر مباشرة أمام وجه الله في السماء، بعبارة أخرى: سوفَ أقوم من بين الأموات! أما جواب القضاة فهو: لا، سوف يموت متاي/يسوع بالتأكيد، وليس هذا فقط – سوف يفنى اسمه، أي، سوف يُنسى تماماً. ليس هناك قيامة ومن ثم لن تكون هنالك مجموعة من الأتباع الذين سيواصلون الإيمان به. أكثر الأحكام تدميراً بالفعل.

يمكن أيضاًأن تنطبق نقّي على يسوع بسهولة: فبيلاطس في محاكمته، يُعلنُ صراحة أنه بريء (نقي)[1] و لا يريد إعدامه، لكن اليهود يطلبون موته. وهكذا فالنقّي هو في الواقع يسوع، الذي يدعي أنه بريء وبار، والذي يتوسل أن يبقوا على حياته (على النقيض تماماً من الأناجيل حيث نجد أنه لا يدافع عن نفسه). لكن اليهود لا يقبلون بطلب البراءة، بحجة أنه ليس "بريئاً"، بَلْ أطلق على نفسه ببساطة الاسم " نقّي ".

يصبح المضمون المسياني، ومن ثم الإشارة إلى يسوع، أكثر قوة بالنسبة " للتلاميذ " الأتباع. أما بالنسبة لنصر، فإن إشعياء ١١:١ وما بعد هو واحد من

[1] وفقاً لمتى ١٩:٢٧، تقول زوجة بيلاطس لزوجها " ليس لديك ما تقوم به مع ذلك الرجل البريء (tō dikaiō)، فقد عانيت كثيراً اليوم بسبب حلم بشأنه! ". الكلمة اليونانية المستخدمة " لبريء " هي بالفعل dikaios - " بار "، وهي المعادل اليوناني للكلمة العبرية صديق، الكلمة المستخدمة مع نقي (" بريء ") في سفر الخروج ٢٣:٧ [والبريء والبار لا تقتلهما].

النصوص التوراتية الكلاسيكية التي تفسر على أنها إشارة للمسيّا الذي من نسل داوود: "فرع" (نصر) يخرج من جذوره هو في الحقيقة داود ابن يسى، فهذا العلاقة بداوود هي بالضبط ما يؤسس له العهد الجديد (الأبرز هو ما ورد في متى ١، حيث يقال عن نسب يسوع الداوودي: يسوع، المسيح، ابن داود، ابن يسى). في وجه هذا الزعم الداوودي يقدّم القضاة رواية أخرى تماماً: أنت، يا نصر، لست من نسب داود، لا سمح الله، لكنك "فرع مقيت"، والذي سيترك بلا دفن، "وقد اخترقه السيف"– إشارة أخرى إلى الأناجيل[1] – " كجثة مدوسة " (سفر إشعياء ١٤:١٩). وهذا تلميح مباشر لزعم العهد الجديد المتعلّق بقيامة يسوع أو على الأرجح الرواية المعاكسة لذلك. أنت لن تموت فحسب، كما يقول القضاة، بل ستترك دون دفن، وهو أفظع مصير يمكن لشخص انتظاره، لأنه كما نعرف من المشناه، حتى أسوأ المجرمين يستحق أن يرفع عن الشجرة\الصليب ويدفن بطريقة مناسبة. يسوع هو أسوأ من أسوأ مجرم لأنه، كما نقرأ في إشعياء من بعد، "لأنك أخربت أرضك، قتلت شعبك" (سفر إشعياء ١٤:٢٠)، أي، في القراءة البابلية، أنت جدفت على الله وأغويت شعبك كي يعبد الأوثان. وهذا المصير لا ينطبق فقط على يسوع، بَلْ أيضاً على أتباعه. ومن ثم يواصل إشعياء، فيقول: " هيئوا لبنيه قَتلا بإثم آبائهم[2]، فلا يقوموا و لا يرثوا الأرض!" (إشعياء ١٤:٢١)، ويصبح واضحاً، أنَّه بالنسبة للبابلي، يُعدم تلاميذ يسوع، بسبب إثم يسوع، كما أنَّ أملهم بأن يُبعثوا من جديد لا جدوى منه، مثلما كان توقع يسوع بلا جدوى. سوف لن يقوموا ويتملكوا الأرض أبداً كما يجعل متى يسوع يعد تلاميذه بعد قيامته: "دفع إلي كل سلطان في السماء وعلى الأرض.فاذهبوا وتلمذوا

[1] يوحنا ٢٠:٣٤ : " لكن واحدا من العسكر طعن جنبه بحربة و للوقت خرج دم و ماء ". [الإصحاح هو ١٩ وليس ٢٠ – يبدو أنه خطأ المؤلف - مترجم].

[2] " آبائهم " في النص العبري، لكن صيغة المفرد هي الأرجح هنا (أنظر أيضاً الترجمات القديمة).

جميع الأمم وَعَمّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس."[١] لا، تقول روايتناالبابلية، فيسوع لم يكن المسيا ولا كانت رسالته حياة لأتباعه. إنهم جميعا ميتون.

أما ما يتعلق بادعاء بوني أنه إسرائيل، بكر الله، فالمضامين أكثر جرأة. أولاً، يصّر بوني على أنه ابن الله. وهذا ليس سوى إشارة أخرى إلى آية توراتية، وإن بنبرات مسيانية للغاية، ونقصد بذلك المزمور ٢:٧: " قال [الرب] لي:أنت ابني (بني)، أنا اليوم ولدتك". في العهد الجديد، عندما يعمّد يوحنا يسوع، تنفتح السماوات، وينزل الروح القدس كحمامة، ويعلن الصوت السماوي "أنت ابني، الحبيب!"[٢] - إشارة واضحة إلى المزمور ٢: ٧. الشيء نفسه ينطبق على تحوّل يسوع في الجبل، حيث يعلن صوت من السماء (واضح أنه صوت الله): "هذا هو ابني الحبيب"[٣]. وعلى نحو أكثر صراحة، عندما يلخّص بولس، في كنيس أنطاكية في بيسيديا، قصة حياة يسوع وموته (طلب اليهود من بيلاطس إعدام يسوع، على الرغم من أنهم لم يجدوا سبباً للحكم بالموت، وبعد مقتله أنزل عن " الشجرة"[٤]ودفن في قبر، لكن الله أقامه من بين الأموات)،[٥]يبدأ سلسلته من النصوص التوراتية البراهين مع اقتباس كامل للمزمور ٢: ٧: " أنت ابني. أنا اليوم ولدتك! "وأخيراً، فإن مؤلّف الرسالة إلى العبرانيين، يُقدّم يسوع كابن لله، ومن ثم فهو يفوق الملائكة، ويستشهد من جديد بالمزمور ٢:٧ ليدعم مزاعمه.[٦]

ثانيا، بوني يصر على أنه بكر الله. ومن الواضح أنَّ هذا إشارة إلى الزعم، الذي كثيراً ما عبّر عنه بولسّ، بأنَّ يسوع هو البكر الحقيقي وهو قبل كل الخليقة: " الذي [

[١]متى ٢٨: ١٨ – ٢٠؛ مرقس ١٦: ١٥ وما بعد.
[٢]مرقس ١: ١ وما بعد؛ متى ٣: ١٦ وما بعد؛ لوقا ٣: ٢١ وما بعد.
[٣]متى ١٦: ٥؛ مرقس ٩: ٧؛ لوقا ٩: ٣٥.
[٤]باليونانية، apo tou xylou ، حرفياً: من الخشب.
[٥]سفر أعمال الرسل ١٣: ٢٨ – ٣٠.
[٦]الرسالة إلى العبرانيين ١: ٥؛ قارن أيضاً ٥: ٥.

يسوع] هو صورة الله غير المنظور بكر كل خليقة. فانه فيه خلق الكل ما في السماوات و ما على الأرض ... الكل به و له قد خلق ".[1] وبما أنه هو أيضاً " بكر من الأموات "[2]، فجميع أتباعه يحيون من خلاله: " و لكن الآن قَدْ قام المسيح من الأموات و صار باكورة الراقدين، فانّهُ إذ الموت بإنسان بإنسان أيضا قيامة الأموات، لأنه كما في ادم يموت الجميع هكذا في المسيح سيحيا الجميع "[3]. يسوع وأتباعه يشكلون إسرائيل الجديدة، " أبناء الوعد "مقابل" أبناء الجسد ":" **أي ليس أولاد الجسد هم أولاد الله، بل أولاد الموعد يحسبون نسلاً**"[4]. ويواصل بولس، نقلا عن هوشع، فيقول:" **سأدعو الذي ليس شعبي شعبي، والتي ليست محبوبة محبوبة.** "[5] لذلك، فحين يؤكّد بوني أنه ابن الله (الحبيب)، بكره (الحقيقي)، فهو يعبّر هنا عن زعم الكنيسة المسيحية بأنها قَدْ أبطلت " إسرائيل القديمة " التي لليهود. وعلى هذا الزعم بأن الكنيسة المسيحية أبطلت إسرائيل اليهود القديمة كان رد القضاة: أنت مغفل، أنت لست بكر الله، بَلْ بكر فرعون، ابن الأشرار، الذين حاولوا عبثاً تدمير إسرائيل. والمسيا الذي نصّب نفسه بنفسه، يصبح سليل أسوأ ظالمي إسرائيل، عدو إسرائيل اللدود.

أخيراً، توداه، آخر تلاميذ يسوع. كلمة*توداه*العبرية تعني "شكرا" و " صلاة الشكر"، وبشكل أكثر تحديداً تعني أيضاً " تقدمة الشكر "، والمعنى الأخير هذا هو الذي يلعب به نصنا .توداه، "التلميذ"، يؤكد: : "أنا تقدمة الشكر لإسرائيل وعلى هذا النحو فأنا جدير بأن أمتدح لا أن أُعدم"، لكن القضاة واجهوهُ بالقول:" بالعكس، فإعدامك – الذي هو تقدمة بالمعنى العبادي cultic للكلمة – أمر لا مفر منه،

---

[1] كولوسي ١: ١٥ وما بعد؛ قارن أيضاً العبرانيين ١:٦. 1:6.

[2] كولوسي ١:١٨.

[3] كورنثوس الأولى ١٥: ٢٠ – ٢٢؛ أنظر أيضاً رسالة روما ٨:٢٩.

[4] رسالة روما ٩:٨.

[5] رسالة روما ٩:٢٥.

وأولئك الذين سيعدمونك إنما ينفذون إرادة الله ". من هنا فالقضاة ينفون زعم العهد الجديد [كتاب العهد الجديد - مترجم] أنَّ يسوع هو ذبيحة العهد الجديد [مرحلة العهد الجديد - مترجم]، حَمل الفصح الجديد، الذي" يرفع خطية العالم ".[1] ويدعو بولس يسوع صراحة " قرباناً وذبيحةً لله رائحة طيبة "[2] مشيراً هنا ربما إلى القربان المحترق، والذي تصدر عنه رائحة طيبة في سفر الخروج ١٨:٢٩،[هو محرقة للرب رائحة سرور وقود هو للرب] و" كفارة بالإيمان بدمه. "[3]التقدمة المحترقة، وعلى نحو أدق التقدمة المحترقة بكاملها (عولاه) – لأنَ الحيوان يستهلك تماماً في لهيب المذبح - هي التضحية الأكثر شيوعا في التوراة العبرية، وربما أنَّ ذبيحة التكفير إشارة إلى ذبيحة الخطيئة (*خطاط*) التوراتية أو ذبيحة التعدّي\الإثم (*اشم*). تمدُّنا الرسالة إلى العبرانيين بنظرية كاملة عن يسوع بوصفه الكاهن الأعظم الجديد، الذي "قدم نفسه لله بلا عيب "[4]، لكنْ لَيْسَ " مراراً كثيرة كما يدخل رئيس الكهنة إلى الأقداس [قدس الأقداس في الهيكل] كل سنة بدم آخر فإذْ ذاك كان يجب أنَّ يتألّم مرارا كثيرة منذ تأسيس العالم و لكنه الآن، قَدْ أظهر مرة عند انقضاء الدهور ليبطل الخطية بذبيحة نفسه ".[5]

خلاصة القول، إنَّ هذه المعركة بآيات التوراة ليست (أو فقط سطحية) نوعاً من محاكمة تهكمية، كان على تلاميذ يسوع أن يحاربوا فيها بنوع من اليأس لتجنب عقوبة الإعدام. والواقع إنها حول يسوع، نزاع مثير ومتطور للغاية بين اليهود والمسيحيين حول مصير يسوع وبعضٍ من أهم مبادئ الإيمان المسيحي: زعم يسوع وأتباعه أنَّهُ المسيا الذي من نسل داوود فعلاً، أنه هو ضحية بريئة للغضب اليهودي،

---

[1] يوحنا ١:٢٩؛ قارن أيضاً كورنثوس الأولى ٥:٧؛ سفر الرؤيا ٥: ٦، ٩، ١٢؛ ١٣:٨.
[2] أفسس ٥:٢. 5:2
[3] رسالة روما ٣:٢٥؛ قارن أيضاً ١ يوحنا ٢:١٢.
[4] عبرانيين ٩:١٤.
[5] عبرانيين ٩: ٢٥ وما بعد.

أنه ابن الله، الذي قام من بين الأموات بعد موته الرهيب، وأن هذا الموت هو القربان المطلق للعهد الجديد [هنا بمعنى الحقبة الجديدة - مترجم] الذي يحل محل العهد القديم، ويرسي دعائم إسرائيل الجديدة. وهذا بحد ذاته، ليس مجرد إضافة غريبة لا معنى لها على قصة محاكمة يسوع وموته؛ بل على الأرجح، إنه يشكل ذروة المناقشة البابلية حول يسوع والمسيحية. علاوة على ذلك، وهو الأكثر وضوحاً، وعلى نحو معاكس تماماً للمناقشات سيئة السمعة في العصور الوسطى، حيث كانت النتيجة دائماً محسومة لصالح المسيحيين، في هذه المناظرات ينتصر اليهود. وكما يعلّمنا " التلميذ " الأخير: إن إكرام الله لا يتأتى من التضحية العبادية بل من إعدام توداه\يسوع ويصبح الإثبات النهائي للديانة اليهودية. لقد أُعدِمَ يسوع بحق، وليس هنالك ما تبقى منه ومن تعاليمه بعد وفاته.

(٨)

عقاب يسوع في جهنم

وفقا للعهد الجديد، فقد قامَ يسوع فعلاً في اليوم الثالث بعد صلبه، كما هو توقّع، وظهر لتلاميذه. لا تروي الأناجيل الإزائية ما حدث له بعد قيامته (عند لوقا نجده يبارك التلاميذ ويختفي ببساطة)[1]، وفي ملحق لمرقس يضيف أنه " ثم أنَّ الرب بعدما كلَّمهم إرتفع إلى السماء وجلس عن يمين الله " (مرقس ١٦:١٩). لكن سفر أعمال الرسل، يعرف مزيداً من التفاصيل: هناك، يقدّم يسوع نفسه حيّاً بعد آلام موته خلال أربعين يوماً[2] وفي آخر ظهور له، يَعِدُهم أنّهُ بقوةِ الروحِ القُدُس سينتشر الدين الجديد (!) على كامل الأرض.

(٩) لما قال هذا ارتفع وَهُم ينظرون وأخذتهُ سحابة عن أعينهم. (١٠) وفيما كانوا يشخصون إلى السماء وهو منطلق، إذا رجلان قَدْ وقفا بهم بلباس ابيض.[3]

---

[1] لوقا ٢٤:٥١: "و فيما هو يباركهم، انفرد عنهم و صعد إلى السماء ". (بعض المخطوطات تضيف: " وحمل إلى السماء ").

[2] هل يمكن أن يكون هذا هو مصدر قصة الأربعين يوماً التي يعلن فيها المنادي عن موت يسوع القادم في التلمود (أنظر آنفاً)؟

[3] ملكان.

(١١) و قالا: أيها الرجال الجليليون، ما بالكم واقفين تنظرون إلى السماء؛ إنَّ يسوع هذا الذي ارتفع عنكم إلى السماء سيأتي هكذا كما رأيتموه منطلقا إلى السماء.[١]

بعكس اتجاه حركة "ابن الإنسان" في سفر دانيال، الذي يأتي مع الغيوم من السماء (سفر دانيال ١٣:٧)، يقوم يسوع من بين الأموات، فيصعدُ إلى السماء على سحابة، وتتولى الملائكةُ الشرحَ لتلاميذه المندهشين من أنه سيعود لاحقاً من حيث أتى، أي من السماء. ومن ثم، فإنه من الأسلم أنْ نفترض، أنَّهُ سيبقى في السماء حتى ظهوره الأخير والنهائي على الأرض.

مرة أخرى يحفظ لنا التلمود البابلي قصةً مناقضة لرسالة العهد الجديد، وهي النقيض تماماً في الواقع لما يعلنه العهد الجديد، أي أنها أغربُ قصةٍ تصويرية حول نزول يسوع إلى الجحيم وعقابه هناك. أما السياق فهو رواية معقّدة أغادية واسعة حول تدمير القدس والهيكل أثناء الحرب اليهودية الأولى وحرب البتارBethar، آخر معقل للمتمردين، خلال الحرب اليهودية الثانية (ما يسمى بثورة بار كوخبا). والغرض من هذه القصّة هو معرفة لماذا تَم تدمير القدس والبتار. لَنْ نهتمَّ هنا بالبتار، أما فيما يتعلق بالقدس، فيسير الرأي على النحو التالي:[٢]

شخص معين اسمهُ بار قمصا "هو قمصا أو بار قمصا קמצא ובר קמצא – مترجم" تمت الإساءة له في إحدى المآدب، فَحَمّل الحاخامات مسؤولية جزئية عن هذه الإساءة، واشتكى عليهم للسلطات في روما. كما يخبر الإمبراطور الروماني، بأنهم يستعدون لتمرد، ويقدّم دليلاً على هذا الاتهام، بأنهم سوف يرفضون تقديم القربان

---

[١] سفر أعمال الرسل ١: ٩ – ١١.

[٢] غتين البابلية ٥٥ ب – ٥٦ آ. حول هذا الرزمة من القصص ومضامينها المعادية للمسيحية؛ أنظر: Israel J. Yuval, "*Two Nations in Your Womb*": *Perceptions of Jews and Christians*, Tel Aviv: Am Oved, 2000, pp. 65–71 (in Hebrew)

التقليدي للإمبراطور في الهيكل.[1] وعندما يرسل الإمبراطور حيواناً من لدنه لتقديمه قرباناً، يجعله بارقمصا غير صالح هالاخياً (بخلق عيب صغير في جسده) لأن يقرّب في الهيكل. مع ذلك يميل الحاخامات لتقديم هذا الحيوان غير الملائم قرباناً، وذلك كي لا يسيئوا للحكومة الرومانية، لكن واحداً من زملائهم يُقنعهم، أنَّ مثل هذه التسوية المذلّة لَنْ تكون مقبولة. ومن ثم، كما يختتم التلمود، وبسبب هذا الجمود الهالاخي الذي لا يقبل بأي نوع من التسويات، تم تدمير الهيكل.

في البداية، وبفوضوية تاريخية تماماً، يُرسل الرومان الإمبراطور نيرون ضد اليهود، لكن نيرون، عندما يدرك أنَّ الله يريد استخدامه كوسيلة لمعاقبة شعبه، يهرب ويرتد [عن دينه ويعتنق اليهودية] (ومن الغريب كفاية أنَّ الحاخام مئير هو من نسله). عندئذ، يرسل الرومان فيسباسيان، الذي يرسل طيطس عوضاً عنه، عندما يَعلم أنهُ قد تم انتخابه إمبراطوراً (تاريخياً صحيح تماماً). يقوم طيطس بتدنيس الهيكل، عبر دخوله إلى قدس الأقداس (الذي هو امتياز خاص بالكهنة فقط) وممارسة الجنس هناك مع عاهرة على درج توراة. لم يذكر صراحة حرق الهيكل؛ إلا أنَّ طيطس يسرق الأواني من الهيكل كدليل على انتصاره في روما.[2] ومع ذلك، وعقاباً للإمبراطور المتغطرس والشرير، يرسل الله بعوضةً، تدخل دماغه من خلال فتحة أنفه وتتغذى على دماغه لسبع سنوات.[3] وعندما يموت الإمبراطور المسكين أخيراً ويفتحون جمجمته، يجدون أنَّ البعوضة نَمَتَّ، حتى صارت أشبه بعصفور الدوري أو بيمامة صغيرة بمنقار من نحاس ومخالب من حديد. وكان طيطس قد أمر قبل موته: " أحرقوني وبعثروا رمادي فوق البحار السبعة حتى لا يجدني إله اليهود ويحضرني إلى

[1] وفقاً ليوسفوس (*Bell.* 2, 409f.)، صدر أمر من قبل قائد الهيكل إليعزر، أبن كبير الكهنة أنانياس، بتعليق القربان اليومي للإمبراطور فالفعل الحاسم للتمرد جعل الحرب مع روما حتمية. لكن الأدب الحاخامي، بطريقته المميزة، ينقل الحوادث من مستوى الكهنة إلى مستوى الحاخامات.

[2] وهو من جديد صحيح تاريخياً: فقد أحضرت إلى روما ورسمت على قوس طيطس.

[3] من الواضح أن اختيار البعوضة لم يكن فقط لأنها صغيرة، كما يشرح التلمود، بل لأنها تمتلك مدخلاً (تأخذ من خلاله الطعام) إنما بلا مخرج (للتبرز).

المحاكمة. "[1]بعدها، يكمل الراوي البابلي ليقص علينا حكاية أونقلوس، ابن قلنيقوس، الذي يعتبر أنه اعتنق اليهودية، في هدي أمثولة الإمبراطور نيرون كما يفترض:[2]

أراد أونقلوس ابن قلنيقوس، ابن أخت طيطس، اعتناق اليهودية. فذَهبَ وأَخرجَ طيطس من قبره عن طريق استحضار الأرواح وسأله: مَنْ هو المهم في هذا العالم [في عالم الموتى]؟

أجاب [طيطس]: إسرائيل!

سأل [أونقلوس]: وماذا بشأن الانضمام إليهم؟

[طيطس :] متطلباتهم (الدينية) كثيرة، ولنْ تكون قادراً على تنفيذها (جميعاً). اذهب وهاجمهم في ذاك العالم [على الأرض]، وسوف تكون على القمة، كما هو مكتوب: صار مضايقوها رأساً (مراثي إرميا ١ : ٥)، [وهو ما يعني] كلُّ مَن يعتدي على إسرائيل يصبح رأساً.

[أونقلوس]: ما هي عقوبتك [في العالم الآخر]؟

[طيطس]: ما كنت قررته لنفسي: كلّ يوم يجمع رمادي فيصدرون حكمهم علي، فأحرق وينثر رمادي [ثانية] فوق البحار السبعة.

ذهبَ أونقلوس وأَخرَج بلعام من قبره عن طريق استحضار الأرواح وسأله: مَنْ هو المهم في هذا العالم؟

---

[1]غتين البابلية ٥٦ ب.
[2]غتين البابلية ٥٦ ب – ٥٧ آ.

أجاب [بلعام]: إسرائيل!

[أونقلوس]: وماذا إذن بشأن الانضمام إليها؟

[بلعام]: لا تلتمس سلامهم و لا خيرهم كلَّ أيامك إلى الأبد (سفر التثنية ٧:٢٣).

[أونقلوس]:ما هو عقابك؟

[بلعام:] بالسائل المنوي المغلي.

ذهب [أونقلوس] وأخرج يسوع الناصري (*يشو هانوصري*)\الخطائين من إسرائيل (*بوئيش يسرائيل*)[1] من قبره\قبورهم عن طريق تحضير الأرواح وسأله\سألهم: مَنْ هُم الأهم في ذلك العالم؟

أجاب هو/هم [يسوع / الخطأة من إسرائيل]: إسرائيل!

[أونقلوس]: وكيف يمكن الانضمام إليهم؟

[يسوع/الخطأة من إسرائيل:] أن تلتمس خيرهم، أن تسعى إلى عدم الإضرار بهم. فكل من يمسهم كأنه مس قرّة عينه [الله]![2]

[أونقلوس]: ما هو عقابكم؟

---

(١) يشو *ها-نوصري* في مخطوطة الفاتيكان العبرية ١٣٠؛ يشو غير موجود في مخطوطة الفاتيكان ١٤٠ وفي مخطوطة ميونيخ ٩٥؛ أما نسخة سونسينو المطبوعة فلا تذكر الإثنين، وتتضمن النسخ المعيارية عبارة "خطأة إسرائيل".

(٢) قارن سفر زكريا ٢:٨ [في نص الكاتب شيفر الآية تحمل الرقم ١٢]: "لأنه من يمسكم [= بالجمع، إسرائيل] يمس حدقة عينه [الله]".

[يسوع / الخطائين من إسرائيل:] بالبراز المغلي.

لأن المعلّم قال: كل من يسخر من كلام الحكماء يعاقب بالبراز المغلي.

تعال وانظر الفرق بين الخطائين من إسرائيل وأنبياء الأمم من غير اليهود![1]

لقد عُلِّم (*تانيا*): قال الحاخام إليعازر[2]: تعالوا وانظروا كم هي كبيرة قوة الإذلال. لأن الأحد، المبارك، وقف بجانب بار قمصا فدمّر بيته وأحرق هيكله!

تبدأ القصة بأونقلوس، الذي يعرف باعتباره المترجم المزعوم للتوراة العبرية إلى الآرامية (وأحياناً يجري الخلط بينه وبين أكيلاس\أكويلا، مترجم التوراة إلى اللغة اليونانية). والبابلي يجعلهُ ابن أخت طيطس، الذي يفكّر ما إذا كان عليه اعتناق اليهودية، ربما لأن طيطس نفسه لَمْ يعتنقها (بعكس " سلفه " نيرون) لكنه فضّل عوضاً عن ذلك تدمير هيكل اليهود.[3] أونقلوس هذا يستخرج عن طريق إستحضار الأرواح ثلاثة أوغاد كبار في التاريخ اليهودي من قبورهم للحصول على نصائحهم البليغة: طيطس، مدمر الهيكل الثاني؛ نبي الأمم بِلْعام؛ ويسوع الناصري، الذي هو مشكوك بأمره جداً، لأنه، مع ذلك، في بعض نسخ البابلي تحل محلّه عبارة "خطأة إسرائيل." ومن الواضح أن الثلاثة جميعاً موجودون في العالم السفلي (شيئول أو غئهنوم [منها جاءت جهنم العربية – مترجم] التوراتيتان) حيث تتم معاقبتهم على جرائمهم وآثامهم الخطيرة.

---

[1] تضيف بعض النسخ المطبوعة، " عبدة الأوثان ".

[2] هكذا في مخطوطة الفاتيكان العبرية ١٣٠ ومعظم النسخ المطبوعة؛ مخطوطة الفاتيكان ١٤٠: " حاخام شمعون بن اليعيزر "؛ مخطوطة ميونيخ ٩٥: " حاخام إليعيزر ".

[3] يشير التقليد الفلسطيني إلى أكويلا كابن أخت هاردیانوس؛ أنظر: Peter Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, pp. 242–244.

خلفية قصتنا هي المقطع الشهير في المشناه الذي يورد قائمة بأسماء أولئك الخطائين الرهيبين الذين لا نصيب لهم في العالم القادم.[1] ومن بينهم هراطقة بعينهم، وَبلعام واحد من " العوام " الأربعة (بجانب دواغ، أخيتوفل، وجيحزي). وكما رأينا، فقصة البراخوت البابلية، حول التلميذ الشرير، تُستبدل بلعام بيسوع، ملمحة بهذه الخطوة الجريئة إلى أن يسوع، كبلعام، ليس له نصيب في العالم القادم.[2] في قصتنا من غتين البابلية، يُظهر يسوع بشكل واضح في هذا السياق المتعلّق بالحياة الآخرة، جنباً إلى جنب مع بلعام (ومع طيطس). تطرح نسخة التوسفتا الموازية لنسخة المشناه هذا السؤال، الذي لَمْ تتناوله المشناه والبابلي (لكن ربما مفترضة في هذا الأخير) حول حتى متى يعاقب هؤلاء الخطائين في غثيهنوم: من المفترض أن يمكث "الخطائين من إسرائيل " و"الخطائين من الأمم" في غثيهنوم مدة اثني عشر شهراً فقط: "بعد اثني عشر شهراً تهلك نفوسهم، تُحرق أجسادهم، تلفظهم غثيهنوم، وينقلبون إلى رماد، فتعصف به الريح وتنثره تحت أقدام الأبرار". أمّا فيما يتعلق بأنواع الهراطقة المختلفة، ومدمري الهيكل الأول والهيكل الثاني (الآشوريون والرومان): " ستقفل عليهم أبواب غثيهنوم، ويحكم عليهم بالبقاء فيها على مدى الأجيال ".[3] وهكذا يفترض أن عقاب بلعام (الذي ينتمي إلى" الخطائين من الأمم ") ويسوع/الخطائين من إسرائيل في غثيهنوم سينتهي - بعد اثني عشر شهراً سيزولون من الوجود - في حين أن طيطس (مدمر الهيكل الثاني) سيعاقب في غثيهنوم إلى الأبد: حتى "شيئول سوف تفنى، لكنهم [مدمرو الهيكل] لن يفنوا."[4]

الخطأؤون الثلاثة جميعاً المعذّبون في غثيهنوم، يعطون الإجابة نفسها عن سؤال أونقلوس، مَنْ الذي يُشغِل أعلى المراتب في العالم الآخر؟ إنها إسرائيل بلا شك. الآن

---

(1) مشناه سنهدرين، ١٠: ١؛ أنظر آنفاً.
(2) براخوت البابلية ١٧ آ - ب؛ أنظر آنفاً.
(3) توسفتا سنهدرين ١٣: ٤ وما بعد.
(4) توسفتا سنهدرين ١٣: ٥.

نقولُ، كَونَ كِبار الأوغادِ هؤلاء موجودون في النهاية في المكان الذين ينتمون إليه، فهم يُدْركون لِمَنْ كان عليهم أن يُظهروا الاحترامَ اللائق على الأرض. مع ذلك فإنهم يتباينون بين أنفسهم، فيما يتعلّق بالسؤال التالي الذي يفيد، بأنهُ ما إذا كان على الواحد منهم أن يسعى للانضمام إلى حظيرة إسرائيل ما دام أحدهم على قيد الحياة على الأرض؟ طيطس، الذي ينبذ نموذج سلفه نيرون، قرّر بنفسه أنه ليس هنالك جدوى من محاولة محاكاة اليهود؛ بدلاً عن ذلك، يختار إمكانية أخرى، ألا وهي اضطهادهم، ومن ثم يصبح حاكم العالم (ولو، للأسف، لفترة مؤقتة فقط) – وهذه هي النصيحة التي يعطيها لابن أخته. أمّا بلْعام نبي الأمم، فيعطي إجابة مدهشة للغاية: الآية التي يستشهد بها من التوراة (سفر التثنية ٢٣: ٧) [لا تلتمس سلامتهم ولا خيرهم – مترجم] لا تشير إلى إسرائيل على الإطلاق، بَلْ إلى العمونيين والموآبيين، ألد أعداء إسرائيل. العمونيون والموآبيون يجب أنْ يُستبعدوا إلى الأبد من "جماعة الرب"، تطالب التوراة (سفر التثنية ٢٣: ٤-٧)، [ولا يدخل عموني ولا موآبي في جماعة الربّ، ولو في الجيل العاشر، فلا يَدْخل أحدٌ منهم في جماعة الربّ للأبد، لأنهم لَمْ يتلقوكم بالخبز والماء في الطريق، عند خروجكم من مصر، ولأن الموآبي استأجر عليك بَلْعام بن بعورا من فتور، في آرام النهرين، ليلعنك. فأبى الربّ إلهك أن يسمع لبلعام، فحوّل لك الربّ إلهك اللعنة بركة، لأن الربّ إلهك قد أحبّك – مترجم] لأنهم استأجروا بلعام ليلعن إسرائيل. لكن، وكما نعرف من سفر العدد ٢٢-٢٣، فبلعام لم يلعن إسرائيل كما طَلَب منه بالاق، بَلْ عوضاً ذلك قام بمباركتها. مع ذلك، فبلعام مسئول عن *الرغبة* البدئية لتنفيذ طلب بالاق في لعن إسرائيل.[1] لذلك، ويا للسخرية، فإن مؤلّف الرواية البابلية، يَضع الآيةَ التي تشير أصلا إلى عمون وموآب في فم بلعام، ويحولها إلى مشورة ضد إسرائيل . وهكذا فإنَّ بلعام في نهاية المطاف يحصل على ما أراد

[1] إن الله هو الذي منع بلعام عن لعن إسرائيل، فالتثنية يقول بوضوح: " لم يشأ الرب إلهك أن يسمع لبلعام " (سفر التثنية ٢٣: ٥).

دائماً:أن يلعن إسرائيل. وأخيراً يسوع أو الخطائين من إسرائيل، على التوالي: إنهم الوحيدون الذين ينصحون أونقلوس بالفعل، أنْ يسعى إلى خير إسرائيل وليس أذيتهم، أي، في السياق الحالي، أن ينضم لهم عملياً. والتحذير الصارخ "من يمسّهم هو كمن يمس حدقة عينه " إنما هو إشارة إلى زكريا ١٢:٢، والذي يفسّر " عينه " بوضوح، ليس بمعنى " عينه هو "، بل " عينه [الله]". من هنا، فإن يسوع/الخطائين من إسرائيل تخرج من قمة هذا " التنافس " بين أشرار الأشرار - مع ذلك، فهم يعاقبون في العالم السفلي على ما فعلوه في حياتهم.

ما الذي فعله ومن ثم كبار أوغاد التاريخ اليهودي، وكيف يُعاقبون (لأنه من الواضح أن العلاقة مباشرة بين العقاب والجريمة التي ارتكبوها ضد إسرائيل)؟ حالة طيطس هي الأبسط بين الحالات الثلاث: لقد أحرقَ الهيكل وأحالهُ إلى رماد، وأمرَ على نحو يلائم فعلته، بأنه لا بد أنْ يُحرق بعد وفاته ويبعثرُ رماده فوق البحار. وفي نوع من التنفيذ التهكمي لوصيته، فإن عقوبته تتكون من تجميع أعضاء جسده وحرقها ونثر رماده فوق البحار مراراً وتكراراً - حرفياً إلى الأبد، كما تخبرنا التوسفتا. أما خطيئة بلعام، بطبيعة الحال، فهي محاولته أن يلعن إسرائيل (لسوء الحظ، لا يستطيع أن يفتخر بحقيقة أن اللعنة فشلت وتحوّلت إلى بركة)، ولكن ماذا عن عقوبته في السائل المنوي المغلي؟ يمكن الاستدلال على هذا من الرواية التوراتية حول تعلّق إسرائيل بالإله المؤآبي بعل فغور، والذي تنطوي عبادته، بحسب التوراة، على ممارسة الزنا مع النساء المؤآبيات (سفر العدد ٢٥: ١ - ٣) [وأقام إسرائيل بشطيم، وأخذ الشعب يزني مع بنات موآب. فدعون الشعب إلى ذبائح آلهتهن، فأكل الشعب وسجد لآلهتهن وتعلّق إسرائيل ببعل فغور، فاستشاط غضب الربّ على إسرائيل - مترجم.] وأكل الذبائح المقدّمة لراحة أنفس الموتى (سفر المزامير ١٠٦: ٢٨) [فتعلّقوا ببعل فغور، وأكلوا ذبائح الموتى - مترجم]. تعتبر المسألة الأولى، كنوعٍ من الانغماس في العربدة الجنسية المرتبطة بعبادة بعل فغور، ولأن بلعام أغوى إسرائيلَ على هذا التعدي الجنسي

(سفر العدد ١٦:٣١) [إن هؤلاء هن اللواتي حملن بني إسرائيل، بمشورة بلعام، على أن يخونوا الرب في أمر فغور، فحلّت الضربة على جماعة الربّ - مترجم]، فإن عقابه المناسب في العالم الآخر هو [أن يوضع - مترجم] في السائل المنوي المغلي.

الآن يسوع/الخطائين من إسرائيل: نحن لا نسمع شيئاً عن جريمته\جريمتهم، ولا يمكن، ومن ثم، تفسير العقاب (الذي فيه من الغرابة ما يكفي) كنتيجة لجريمة بعينها. ومحرر التلمود، في أول تعليق له الجزء من روايتنا المتعلّق بيسوع/الخطائين من إسرائيل، يواجه المشكلة ذاتها. "والمعلّم" مجهول الاسم يلمح فقط إلى النص الموازي في البابلي الذي يذكر البراز المغلي كعقاب:[1]

وبأن الدرس الكثير (*لاهاغ*) يُتعب الجسد (يغعات بشر) (سفر الجامعة ١٢:١٢).

قال راب بابا ابن راب آحا بار أدّا باسم راب آحا بار أوللا: هذا يعلمنا أن كل من يسخر (*مالعغ*) من كلام الحكماء يعاقب [عن طريق الغمر] في البراز المغلي.

اعترض رابا قائلاً: لكنه مكتوب "يسخر" *(لعغ*)؟ بَلْ مكتوب "دراسة" (*لاهاغ*)! من هنا، (هذا هو التفسير الصحيح): هو الذي يدرسهم [كلام الحكماء] يشعر بطعم (*طعم*) اللحم.

هذا التفسير للآية الصعبة من الجامعة، ينسب إلى اثنين من العلماء البابليين من أوائل القرن الرابع ومنتصف القرن الرابع، على الترتيب، وينتمي إلى سلسلة من الأقوال التي تؤكد على أهمية تعاليم التوراة الشفوية مقابل (وربما فوق) تعاليم التوراة المكتوبة. يسبقها على الفور تفسير للنصف الأول من الآية من الجامعة: " بقي، يا بني، أن تكون على علم بأنه لا نهاية لتأليف كتب كثيرة " (سفر الجامعة ١٢:١٢)، الذي

---

[1] إروبين بابلية ٢١ ب.

يختم بالقول: " يا بني، كن حريصاً (على أن تحفظ) كلمات الكتبة[١] أكثر من كلمات التوراة. لأن كلمات التوراة تتضمن الوصايا الإيجابية والسلبية على حد سواء (التي تكفل عقوبات متفاوتة)؛ أما كلمات الكتبة، فتستجلب على كل من يتعدى على كلمات الكتبة عقوبة الإعدام. ".[٢] بعد هذا الحكم القاسي يعلن آحا بار ألالا، بأنَّ السخرية من كلمات الحكماء تستتبع عقوبة الإعدام عبر الجلوس (إلى الأبد كما يفترض) في البراز المغلي. ويصل إلى هذا الاستنتاج الغريب للغاية، أولاً، عن طريق تفسير الكلمة العبرية التي تعني "دراسة" (*لاهاغ*) على أنها "سخرية" (*لاعاغ*)[٣]، وثانياً، عن طريق تفسير التعبير غير العادي "يتعب الجسد" على أنه "البراز" (تعب الجسد يؤدّي إلى البراز أو بالأحرى، إخراج البراز يؤدّي إلى تعب الجسد). يرفض رابا، الأمورا الشهير من منتصف القرن الرابع، هذا التفسير *للاهاغ* على أنها *لاعاغ* ويفضل التفسير المتعلّق بالهضم: دراسة كلمات الحاخامات ممتع كتذوق اللحم.[٤]

لا نستطيع أن نُسَلّم جدلاً، بانَّ تفسير المعلّم للجريمة (السخرية من كلام الحكماء) مفترض سلفاً في روايتنا البابلية[٥]، فالجريمة التي ارتكبها يسوع/الخطائين من إسرائيل هي في الواقع السخرية من الحكماء. كما يمكن لهذا التفسير أن يكون مغرياً – ليس أقله من وجهة نظر القصة التلمودية التي تصوّر يسوع كتلميذ سيء[٦] – فالأرجح أنَّ محررنا التلمودي يستخدم نصاً موازياً من إروفين البابلية، لتفسير عقوبة

---

[١] " تفهم كتبة (*سوفريم*) هنا على أنها إشارة إلى العلماء (الحاخامات).

[٢] إروبين بابلية ٢١ ب.

[٣] من الواضح أن *لاهاغ هاربه* (" كثير من الدراسة ") العبرية تقرأ على النحو التالي: *لعاغ ها-ربّانيم* (" تسخر من الحاخامات ").

[٤] كيف يصل من *يغعات بسر* (" إرهاق الجسد ") إلى *طعم بسر* (" طعم الجسد ") في سرّه. تقترح ترجمة سونسينو انه *العات* في *اليغيعات* إلى *طع* في *طعم* (دون أن يكترث أن *التاء* في *يغيعات* هي تاء أما في *طعم* فهي *ط*.)

[٥] بكلمات أخرى، فإن قصتنا في غتين ب إنما تشير إلى إروبين ب، كما يقترح ماير *Jesus von Nazareth*, p. (98).

[٦] أنظر آنفاً، الفصل الثاني.

غامضة بشكل مخيف على جريمة لا يعرف شيئاً عن ظروفها الأصلية.[1] كذلك لا يمكننا التسليم جدلاً، بأن التفسير الثاني (مجهول مصدره) في البابلي ("تعال وانظر الفرق بين الخطائين من إسرائيل والأنبياء من الأمم من غير اليهود") ينتمي إلى الجوهر الأصلي لروايتنا، أو بدقة أكثر،أنه يعكس الجوهر الأصلي وبناء على ذلك، فإنَّ "الخطائين من إسرائيل" هو ما كان موضوع قصتنا الأصلي وليس يسوع.[2]ولا شك أن محرر البابلي النهائي كان يريد لهذا النص، أنْ يُفهم بهذه الطريقة، لكن ربما كانت له أجندته الخاصة. وبطبيعة الحال، فهو يشير إلى الفرق بين الأنبياء من الأمم (بلعام) والخطائين من إسرائيل، وذلك فيما يتعلق بالنصيحة التي يقدموها لأونقلوس وليس فيما يتعلق بعقابهم وجريمتهم المفترضين: بلعام يتحدث ضد إسرائيل، في حين أن الخطائين من إسرائيل يتحدثون لصالحها. بالمقابل، يُلفتُ النظر بالفعل، أنَّ عقاب الطرفين متشابه، فليس ثمة فرق كبير بين أن يجلس المرء في العالم السفلي في سائل منوي يغلي أو براز يغلي. من ثم، ورغم مواقف الطرفين المختلفة جداً تجاه إسرائيل، فقد أوقع بالطرفين العقوبة ذاتها تقريباً، أو بعبارة أخرى، وبدقة أكثر: موقف الخطائين من إسرائيل الإيجابي تجاه إسرائيل، الذين انتقلوا إلى حالة ما بعد الموت في العالم السفلي، لم يبدّل من مصيرهم شيئاً ولم يؤثر في عقابهم في غنهينوم (عليهم أن يقضوا مدة سجنهم، بغض النظر عما يفكرون به حيال إسرائيل الآن). وربما أن هذه المفارقةُ، هي ما يرغب محررنا البابلي نقلها من خلال ملاحظته.

علاوة على ذلك، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كلام التوسفتا بشأن الزمن الذي ستمضيه فئات الخطائين المختلفة في العالم السفلي، فإن " الخطائين من إسرائيل " و " الخطائين من الأمم " فيردون في فئة واحدة (بعد اثني عشر شهرا في غنهينوم يزولون

---

[1] أيضاً، فإن تشابه عقاب بلعام وعقاب يسوع\خطأة إسرائيل (السائل المنوي الساخن والبراز الساخن) يجعل من المرجح للغاية أن عقاب البراز الساخن إنما نشأ في سياق قصة غتين ب وليس إروين ب.

[2] كما يسلّم ماير جدلاً (Jesus von Nazareth, p. 98). لكن إن اتبعنا منطق القصة فسنصل إلى النقيض تماماً: يسوع هو قمة القصة في النهاية وبحد ذاته فهو "آثم إسرائيل" بلا منازع.

من الوجود)، أما الهراطقة ومدمروا الهيكل فيردون في فئة أخرى (يعاقبون إلى الأبد). وحتى فيما يتعلق بعقابهم (والجريمة المفترضة المتعلقة به) فليسَ هنالكَ فرق بين الخطائين من إسرائيل وأنبياء الأمم (بلعام). وهذا يجعل ملاحظة البابلي، حيث التركيز على النصيحة لأونقلوس، أكثر غموضاً أو أنها مقحمة. من هنا، ليس من التناقض أبداً، أن نقول إنه في طبقة محررة أولاً كان يسوع بالفعل الآثم الثالث، وقد قام أونقلوس باستحضار روحه، وإن المحرر البابلي الذي جاء لاحقاً جعل " يسوع " بين " الخطائين من إسرائيل "، وأضاف ومن ثم تعليقين من " المعلّم " ومن المؤلّف المجهول. وهذا يتناسب أيضاً على نحو أفضل كثيراً مع منطق القصة التي تحكي عن ثلاثة أشخاص يعاقبون في غتهينوم (طيطس، بلعام، يسوع) وعن عقوبة متماثلة للأخيرين (الجلوس في السائل المنوي المغلي وفي البراز المغلي، على التوالي).

مع ذلك، فهذا الاستنتاج لا يحل بعد لغز الجريمة التي ارتكبها يسوع والمعنى العميق لعقابه (على افتراض أنه كان هنالك معنى واحد، كما في حالة طيطس وبلعام). وإذا ما اتبعنا مرة أخرى تصنيف التوسفتا، نجد أن بلعام هو ممثل الخطائين من الأمم وطيطس ممثل مدمري الهيكل. وهذا يترك لنا إما الخطائين من إسرائيل أو الهراطقة كصنف مناسب ليسوع. وإذا ما تخلينا عن التصنيف البابلي المصطنع وربما المماثلة الثانوية بين يسوع والخطائين من إسرائيل، يمكننا ومن ثم وضع يسوع ضمن فئة الهراطقة ومن ثم يكون لدينا طيطس لمدمري الهيكل، بلعام للخطائين من الأمم، ويسوع للهراطقة (الأول والثالث يعاقبان في غتهينوم إلى الأبد، والثاني يطلق في الفناء بعد اثني عشر شهراً). مع هذا الحل نصل أخيراً إلى جريمة ليسوع: ليس لديه أي نصيب في العالم القادم، ومن ثم سُيعاقب في غتهينوم؛ لأنه هو واحد من أسوأ الهراطقة الذين عرفهم شعب إسرائيل يوماً. علاوة على ذلك، ووفقاً لتصنيف التوسفتا، فإنه يعاقب في غتهينوم إلى الأبد (مثل طيطس). وهذا هو بوضوح جوهر نص البابلي حول يسوع: فهو يدّعي (كما في البراخوت، وإن بقوة أكبر بكثير) أن يسوع ليس فقط

لَمْ يبعث من بين الأموات، بَلْ إنه لا يزال يجلس في غنهينوم، جنباً إلى جنب مع الخطائين الآخرين الذين أنكروا الحياة الآخرة، حيث يعاقب هناك إلى الأبد. وهذا، بطبيعة الحال، يبعث أيضاً برسالة قوية لأتباعه، تقول لهم إنه من الأفضل لهم أن يتخلّوا عن أي أمل بالحياة الآخرة لأنفسهم: فكما كانت الحال مع بطلهم، ليس ثمة آخرة مخصصة لهم. وسيعاقبون في غنهينوم إلى الأبد.

لكن ماذا إذن عن معنى عقاب يسوع – إذا كان ثمة أدنى علاقة مع جريمته وليس فقط موضوعاً على نسق عقاب بلعام دون أي معنى أعمق؟ في حالة طيطس، لدينا رابط بين حرق الهيكل وحرق جسد طيطس، وفي حالة بلعام لدينا رابط إغواء إسرائيل على العربدة الجنسية والجلوس في السائل المنوي الساخن. إذن ما ذا يمكن أن يكون الرابط بين هرطقة يسوع وجلوسه في البراز الساخن؟ لأن النص لا يقدّم أي مفتاح للفهم (كما في حالة تيطس)، ولأننا لا نستطيع استخدام التوراة العبرية لملء الفجوة المتروكة في النص البابلي (كما في حالة بَلْعام)، لا يمكننا سوى التكهن – وهذا ما أنا على استعداد للقيام به. وسوف أبحث عن علاقة بين هرطقة يسوع وعقابه (البراز المغلي)، وسأقترح علاقة لا تقل غرابة عن العقاب. لا يخبرنا التلمود عن الهرطقة التي نشرها يسوع، لكن يمكننا أن نفترض بأمان لدينا – مع معرفتنا بالنصوص الأخرى المناقشة – أنه كانت لها علاقة بعبادة الأوثان والتجديف. أول احتمال واضح يتبادر إلى الذهن هو نقاشه مع الفريسيين في العهد الجديد، عندما سألَ الفريسيون تلاميذَ يسوع، لماذا لا تغسلون أيديكم قبل تناول الطعام. فيوضح يسوع للحشد الذي كان يتبعه، أنهُ "ليس ما يدخل الفم ينجس الشخص، إنما ما يخرج من الفم هو الذي ينجس".[1] ويحصل التلاميذ على شرح أكثر تفصيلا:

---

[1] متى ١٥: ١ – ٢٠؛ مرقص: ٧: ١ – ٢٣؛ لوقا ١١: ٣٧ – ٤١.

(١٧) ألا ترون أن كل ما يدخل الفم يمر بالمعدة، ويخرج في المجاري؟ (١٨) ولكن ما يخرج من الفم يأتي من القلب، وهذا ما ينجس. (١٩) لأنه من القلب تخرج نوايا الشر، القتل، الزنا، العهر، السرقة، شهادة الزور والافتراء. (٢٠) هذا هو ما ينجس الشخص، لكن تناول الطعام بأيد غير مغسولة لا ينجّس.[١]

وهكذا، فإن ما يقوله يسوع على ما يبدو، هو أنَّ قواعد الطهارة الفريسية غير ذات أهمية بالفعل. ما يهم ليس طهارة اليدين والطعام – لأن الطعام يعالج داخل الجسم، وأية نجاسة متأصلة ستفرز وتنتهي في البالوعة – بَلْ طهارة " القلب " (لأنها تصير عبر الفم، وحين تلفظ، تبدأ حياة قاتلة من تلقاء نفسها). وبعبارة أخرى، ليس الطعام هو النجس، بَلْ النوايا والأعمال البشرية هي النجسة. سَوفَ تُقلبُ الرواية التلمودية المعاكسة المتعلقة بعقوبة يسوع، هجومهُ على قوانين الطهارة الفريسية، من خلال إجلاسه في البراز وتعليمه (وكذلك أتباعه) الدرس القائل: أنت تعتقد أن ما ينجس هو ما يخرج من الفم فقط، حسن، سوف تجلس إلى الأبد في برازك الخاص وسوف تفهم أخيراً أن ما يدخل الفم ويخرج المعدة ينجس أيضاً.

من الممكن بالتأكيد، أنَّ قصتنا البابلية، إنما تشير إلى هذه المناقشة الخاصّة في العهد الجديد مع الفريسيين. وأود، مع ذلك، أن أذهبَ خطوة أبعدُ وأطرحُ للمناقشة (تأملية باعتراف الجميع)، التفسيرُ الذي يركز على الاتهام بالتجديف، وعبادة الأوثان، بنوع من التشابه الحميم مع طيطس وبلعام (لا يمكن فهم هجوم يسوع على شرائع الطهارة الحاخامية على أنه تجديف وعبادة أوثان). دعونا ننظر مرة أخرى في هذا الشبه مع بلعام. فالسائل المنوي، في حالة بلعام، هو ما ينتج الجماع. وبالمثل، فالبراز هو ما ينتج تناول الطعام: كل من يتناول الطعام يخرج برازاً. لقد حرض بلعام اسرائيل على العربدة الجنسية – ومن ثم فهو يعاقب بالجلوس في السائل المنوي. يسوع حرض

---

[١] متى ١٥: ١٧ – ٢٠؛ مرقس ٧: ١٨ – ٢٣.

إسرائيل على تناول الطعام – ومن ثم فهو يعاقب عليه بالجلوس في ما ينتج عن تناول الطعام: البراز. وما هو "الأكل" الذي فرضه يسوع على أتباعه؟ طعام ليس أقل من نفسه – لحمه ودمه.[١] حيث قال لتلاميذه خلال العشاء الأخير:

(٢٦) وفيما هم يأكلون، أخذ يسوع رغيفاً من الخبز، وبعد أن باركه، كسره، وأعطاه لتلاميذه، وقال: "خذوا كلوا. هذا هو جسدي "(٢٧) ثم أخذ الكأس، وبعد تقديم الشكر أعطاها لهم، قائلا: " اشربوا منه، جميعكم. (٢٨) لأن هذا هو دمي الذي للعهد (الجديد) الذي يهرق من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا ".[٢]

ما لدينا، إذن، في روايتنا البابلية هو جدل مدمر وخبيث جداً ضد رسالة الأناجيل حول ادعاء يسوع، بأنَّ كُلّ مَنَ يتبعه، وحرفياً، يأكل منه ،يصبح عضواً في العهد الجديد الذي حَلَّ محل العهد القديم مع اليهود. ثمة نزاع حول مسألة منذ متى كانت الافخارستيا تُفهم على نحو واقعي، بأنها تناول لجسد يسوع ودمه، لكن يبدو كما لو أن أغناطيوس الأنطاكي (استشهد بعد عام ١١٠ بوقت قصير؟) يهاجم الهراطقة الذين لا يقبلون بهذا الرأي.[٣] أهم من ذلك، هو الإنجيل بحسب يوحنا (تم تأليفه عام ١٠٠ تقريباً) الذي يمدّنا بمناقشة بين يسوع واليهود تتعلّق على نحو دقيق بهذه المعضلة حول كيفية فهم أكل جسد يسوع:[٤]

(٤٨) "أنا هو خبز الحياة. (٤٩) آباؤكم أكلوا المن في البرية وماتوا. (٥٠) هذا هو الخبز النازل من السماء، بحيث يمكن للمرء أن يأكل منه ولا يموت. (٥١) أنا هو

---

[١] الرصيد – أو اللوم (اعتماداً على وجهة النظر) – لهذا التفسير الجريء على نحو خاص يجب أن يعطى لإسرائيل يوفال: في هذه الحالة، ما زلت أتذكر بشكل واضح أنه عندما كنا نحضر لندوتنا وكنا نؤكد على التشابه الواضحين بلعام ويسوع، خرج فجأة بهذا الاقتراح،الذي لديه ميزة أنه يأخذ على محمل الجد عقاب يسوع الخاص.

[٢] متى ٢٦: ٢٦ – ٢٨؛ مرقس ١٤: ٢٢ – ٢٤؛ لوقا ٢٢: ١٩ – ٢٠؛ قارن رسالة كورنثوس الأولى ١١: ٢٣ – ٢٦.

[3] Ignatius, Letter to the community of Smyrna 7:1 (*Early Christian Fathers*, vol. 1, trans. and ed. by Cyril (C. Richardson, Philadelphia: Westminster, 1953, p. 114 . وانظر: Justin, *Apol.* I:66

[٤] يوحنا ٦: ٤٨ – ٥٨.

الخبز الحي الذي نزل من السماء. من أكل من هذا الخبز يحيا إلى الأبد؛ والخبز الذي سأعطيه لحياة العالم هو جسدي ". (٥٢) فتنازع اليهود بين بعضهم، قائلين: "كيف يمكن لهذا الرجل أن يعطينا جسده لنأكله؟" (٥٣) فقال لهم يسوع: " الحقُ الحقَ أقولُ لكم، ما لم تأكلوا جسد ابن الإنسان وتشربوا دمه، ليست لكم حياة. (٥٤) وأولئك الذين يأكلون جسدي ويشربون دمي لهم الحياة الأبدية، وسوف أقيمهم في اليوم الأخير (٥٥)؛ لأن جسدي طعام حقيقي ودمي شراب حقيقي. . . . (٥٧) فكما أرسلني الأبُ الحيُ، وأنا أعيش بسبب الآب، لذلك فكل من يتناول مني سيعيش بسببي. (٥٨) هذا هو الخبز الذي نزل من السماء، وليس مثل الخبز التي أكل منه أسلافكم، وماتوا. وأما من يأكل هذا الخبز فسيعيش إلى الأبد. "

هنا لدينا كل شيء. أولاً، المساواة واضحة بين تناول الخبز وأكل جسد يسوع وكذلك شرب (يفترض أنه النبيذ) دم يسوع. ثانياً، اليهود غير المصدقين يعارضون بالضبط هذا الادعاء الغريب بأن يسوع يمكن أن يطلب من أتباعه أن يأكلوا جسده: كيف يمكن لشخص، والذي لم يفقد عقله، تقديم جسده بجدية للأكل؟ ثالثاً، التجاور الذي لا لبس فيه للعهدين القديم والجديد: اليهود أكلوا الخبز من السماء، المن؛ وأتباع يسوع يأكلون الخبز الحقيقي من السماء، جسده. وعلاوة على ذلك، وهو الأوضح، فإن تناول المن يؤدي إلى الموت؛ أما تناول لحم يسوع (وشرب دمه) فيؤدي إلى الحياة – ليس إلى إطالة أمد الحياة، بَلْ إلى الحياة الأبدية.

إن هذا الادعاء، الذي ليس من قبيل الصدفة، أن يتم توضيحه من جديد في إنجيل يوحنا، هو الذي تهاجمه الرواية أو على الأرجح المحاكاة الساخرة البابلية. لا، يقول البابلي، يسوع مات وسيبقى ميتاً، وتناول جسده لا يؤدي إلى الحياة. ليس فقط، أنَّ أولئك الذين يتبعون نصيحته ويأكلون جسده سوف لَنْ يعيشوا *إلى الأبد*، كما كان وعده؛ بَلْ سيعاقب هو ذاته في العالم السفلي *إلى الأبد*، وليس يعطى العقوبة الخفيفة

التي تعطى لأولئك الذين سيتم إطلاقهم بعد اثني عشر شهراً إلى العدم الرحيم. وهنا ذروة السخرية: إن مطلق هذه الهرطقة الغريبة، سَيُعاقب كما يَسْتحق عبر إجلاسه فيما يخرج عن أتباعه، بعد أن يزعموا أنهم تناولوه هو [يسوع]: البراز! مع هذا التفسير لدينا أخيراً جريمة (هرطقة الإفخارستيا) والعقاب المناسب لها. وأقله ليس لدينا حالة مماثلة لحالتي بلعام وطيطس.

ملاحظة أخيرة: إذا كان استنتاجي صحيحاً بأن الطبقة الأقدم من القصة البابلية، إنما تُشير بالفعل إلى يسوع (وليس للخطائين من إسرائيل)، يبدو من المدهش أن النصيحة لأونقلوس (أن تلتمس خيرهم، أن تسعى إلى عدم الإضرار بهم. فكل من يمسهم كأنه مس قُرّة عينه ") توضع في فم يسوع. ومن الواضح أن مؤلفنا يريد أن ينقل الرسالة التالية: على الرغم من هرطقته الرهيبة والمثيرة للاشمئزاز، يظل يسوع مختلفاً عن مدمر الهيكل وعن نبي الأمم. يبقى واحداً منا، آثم من إسرائيل، بل ربما يعود إلى رشده وهو يعاقب في غنهينوم . وعلى الرغم من تأخره الكثير – لا يمكن له أن يخلص، وهو يعرف ذلك، نظراً لخطورة جريمته – فربما يرغب من خلال نصيحته لأونقلوس، أنْ يُعطي هذه الرسالة لأتباعه: لا تصدّقوا بعد الآن هرطقتي، لا تضطهدوا (؟) اليهود؛ توبوا وعودوا إلى "العهد القديم" لأن "العهدَ الجديدَ"؛ المزعومَ كاذبٌ وسخيف.[1] إذا كانت هذه هي الحالة، فإن محررنا للبابلي، لَيسَ فقط يقدّم محاكاة ساخرةً لحياة يسوع وموته ولجانب أساسي من الإيمان المسيحي؛ بَلْ إنهُ يخاطب أيضاً المسيحيين المعاصرين له، ويدعوهم إلى العمل بنصيحة مؤسسهم الصادرة من العالم السفلي.

[1] Yuval, *Two Nations in Your Womb*, p. 71، يصل إلى استنتاج مختلف. فهو يرى هنا، وقد وضعه في فم يسوع، صدى لطلب أوغسطين اللاهوتي لحماية حياة اليهود وحفظهم للخلاص في المستقبل.

(٩)

يسوع في التلمود

المقاطعُ المتعلقة بيسوع في الأدب الحاخامي، وأبرزها في التلمود البابلي، تكشف منظاراً متقلباً ملوناً من شذرات عديدة – غالباً ما تهمل بوصفها شذرات – عن حياة يسوع، تعاليمه، وليس أقل من موته. إنها تروى كقصّة مستقلّة ومتماسكة، لكنها مبعثرة في كامل مجموعة الأدب الضخمة التي تركها الحاخامات. والأسوأ من ذلك، هو أنّها نادراً للغاية ما تخاطب يسوع، هدف بحثنا، بشكل مباشر؛ وفي حالات عديدة فإنَّ الهدفَ الآني للخطاب الحاخامي، لا علاقة له بيسوع وحياته، فهو يُذكر بشكلٍ عابر فقط، كتفصيل (صغير) من موضوع مختلف وأكثر أهمية، أو أنه يُخفى أيضاً هو وطائفته بحرص خلف بعض الشفرات التي تحتاج لأن تُفك شيفرتها. مع ذلك، فإن قراءتنا اللصيقة للنصوص ذات الصلة تمدّنا بعدد من النتائج والتي يمكن تلخيصها ووضعها في السياق المناسب.

أولاً وقبل كل شيء، فالحقيقة التي يجب التأكيد عليها، هو أن نصوصنا، رغم تشظيها وتقديمها المبعثر، لا يمكن رفضها كخيالاً تافهاً وصريحاً، كخيالات[1] لحاخامات نائين، لَمْ يعرفوا ولم يرغبوا بأنْ يعرفوا أي شيء عن الطائفة المسيحية ويطلها. فحكم متسرّع كهذا يمكن الوصول إليه فقط – وقد تم الوصول إليه بالفعل غالباً جداً – إذا ما تم تطبيق معيار خاطئ، أي، إذا تم تفتيش القصص الحاخامية بحثاً عن حقيقتها التاريخية، لأن الحقيقة التاريخية تختفي تحت غبشٍ وسخافات معلومة ضائعة أو مُساء فهمها. ومراراً وتكراراً أُحاول أن أبْرهنُ على أن مقاربة كهذه، لا يمكن أن تُقَدّم الكثير (هذا إذا قدمت أي شيء البتة)، أي ببساطة، إنهُ السؤال الخطأ الموجه للنصوص الخطأ. ونصوصنا الحاخامية لا تُحفظ، ولم تكن لديها نية أن تحفظ، معلومة تاريخية عن يسوع والمسيحية، والتي يمكن مقارنتها مع العهد الجديد، والتي تلقي بضوء جديد (ومختلف) على رواية العهد الجديد. موقف ساذج كهذا – والذي يسيطر على معظم الأدب البحثي ذي الصلة، إنْ لَمْ يكن كلّه، ولو أنهُ بدرجات مختلفة ونتائج مختلفة – يجب صرف النظر عنه مرة وإلى الأبد. وهذا ينطبق على المحاولات الوضعية من أجل إعادة اكتشاف النصوص الحاخامية وتبريرها كمصادر تاريخية لحياة يسوع (والتي يبرز ترافرز هرفورد، كأهم مثال على ذلك) إضافة إلى المحاولات التي لا تقل عن السابقة وضعية لإثبات العكس ولأن تستنتج من هذا أن قصص الحاخامات لا قيمة لها، بَلْ إنَّها لا تشير إلى يسوع بأية حال (يبرز هنا يوهان ماير، كأكثر أنصار هذه الفكرة تطرّفاً) – لا يمكن لأيٍ من هاتين المقاربتين أن تمضيا بعيداً، وهما تمرينان عبثيان في تَبَحُّرٍ بحثي عقيم.

علاوة على ذلك، فالمقاربتان على حدٍ سواء، تظلمانِ الشخصية الأدبية للعهد الجديد والمصادر الحاخامية في آن وتبخسان قيمة فطنة مؤلفيها. ومنذ زمن طويل، تَمَّ

[1] بل إن باحثاً مثل مورتون سميث لا يستطيع إخفاء غضبه من "الخيال المحض" و "التفاهة" حين يناقش قصصنا الحاخامية؛ أنظر مثلاً عمله، *Jesus the Magician*, p. 49 .

القبولُ في معظم مراكز بحث العهد الجديد (باستثناء الأفرع الأصولية والإنجيلية) بأنَّ العهد الجديد، هو أي شيء غير أنه رواية تخبر عن حقائق تاريخية " صافية "، عما حدث " فعلياً " – مع أن هذا، بالطبع، لا يعني أن ما يقدّمه ليس سوى خيال. لكنه، بالمقابل، إعادة رواية " لما حدث " وإن بطريقته الخاصة، وبدقّة أكثر، بطرق مختلفة تماماً من قبل مؤلفيه المختلفين. وقد قبل أيضاً معظم الباحثين في اليهودية الحاخامية، أنَّ الشيء ذاته ينطبق على الأدب الحاخامي، أي أن الحاخامات لم يولوا اهتماماً خاصّاً " بما حدث " – لمثل هذه المقاربة التاريخية والوضعية احتَفَظوا بالحكم المهين *ماي دي-هافا هافا* (" ما حدث حدث) – بَلْ يخبرون قصة من لدنهم: أيضاً، ليستْ فَقَطْ مجرّد رواية خيالية بل تفسيرهم " لما حدث " بطريقتهم الخاصة والمميزة للغاية.[1]

هذا بدقّة، ما يَحْصلُ في قُصَصِنا الحاخامية المتعلقة بيسوع والطائفة المسيحية. وهذه القصص التي تُصاغ عباراتها على نحو مدروس وحريص تعيد إخبارنا – ليس بما " حدث فعليّاً " بَلْ بما كانَ سيأسر انتباه الحاخامات. والمصدر الذي يشيرون إليه ليس إحدى المعارف المستقلة المتعلقة بيسوع، حياته، وأتباعِهِ التي وصلت إليهم من خلال بعض الأقنية الخفيّة؛ بَلْ، كما باستطاعتي أن أُظهرَ بالتفصيل، إنَّ مصدرهم هو

---

(1) حول المفهوم الحاخامي للتاريخ، انظر: Arnold Goldberg, "Schöpfung und Geschichte. Der Midrasch von den Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden," *Judaica* 24, 1968, pp. 27–44 (reprinted in idem, *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I*, ed. Margarete Schlüter and Pe- 174 Notes to Chapter 9 ter Schäfer, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, pp. 148–161); Peter Schäfer, "Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums," *JSJ* 6, 1975, pp. 167–188 (reprinted in idem, *Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums*, Leiden: Brill, 1978, pp. 23–44; cf. in the introduction, pp. 13–15, my discussion with Herr); Moshe D. Herr, "Tefisat ha-historyah etzel Hazal," in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, vol. 3, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1977, pp. 129–142; Isaiah Gafni, "Concepts of Periodization and Causality in Talmudic Literature," *Jewish History* 10, 1996, pp. 29–32; idem, "Rabbinic Historiography and Representations of the Past," in *Cambridge Companion to Rabbinic Literature*, ed. Charlotte Fonrobert and Martin Jaffee (forthcoming)

العهد الجديد (حصرياً تقريباً الأناجيل الأربعة) كما نعرفه أو بصيغة مشابهة للذي بين أيدينا اليوم. من هنا، فالقصص الحاخامية في معظم الحالات، هي إعادة رواية لرواية العهد الجديد، إجابة أدبية على نص أدبي.[١] دعونا الآن نُلَخِّصُ المقولاتَ الأبرز، التي تَظْهر في المصادر الحاخامية، والتي إعْتَبرها الحاخامات بوضوح ممثلة للطائفة المسيحية ولمؤسسها.

الجنس

الجنس، وبدقة أكثر، التخليطُ في العلاقات الجنسية بلا تحليل ولا تحريم، هو الصفةُ الأبرزُ التي تهيمن على عدد كامل من القصص الحاخامية. التخليط في العلاقات الجنسية بلا تحليل ولا تحريم مقدّم لتوه كأساس لقصة عن الطائفة المسيحية، وَبَطلها هو ابنُ امرأة اسمها مريم وحبيبها بانديرا – *مامزير*، المولود خارج إطار الزواج (لأن أمهُ كانت متزوجة من واحد اسمه ستادا أو باباس بن يهودا). الوضعية الشرعية لابن الزنا محددة في التوراة على النحو التالي: " ولا يدخل نغل (*مامزير*) [لا ترد هذه الكلمة إلا هنا وفي سفر زكريا ٩:٦ ولا يُعرف معناها الدقيق. ووفقاً للتفسير اليهودي، كالمتحدرين من زواجات بين إسرائيليين وغرباء، ويستشهد في هذا المجال بسفر نحميا ١٣:٢٣، وإنَّ كانت الكلمة بحد ذاتها غير موجودة – المترجم] في جماعة الرب " (سفر التثنية ٢٣:٣)، مصير يشترك فيه الخصيون والعمونيون والموآبيون: إنه مستبعد من جماعة إسرائيل للمستقبل المنظور.[٢] وأمهُ الزانية تستحق – بحسب

---

[١] يضع ريتشارد كالمين هذا الزعم في سياق أوسع في كتابه الجديد *Jewish Babylonia: Between Persia and Roman Palestine*. (سينشر من قبل مطابع جامعة أكسفورد): " الفصول الثاني [" ملوك، كهنة، وحكماء "]، الثالث [المصادر اليهودية من حقبة الهيكل الثاني في المجموعات الحاخامية من نهاية العالم القديم "]، والسابع [" يوسيفوس في بابل الساسانية "]... يبرهن أن السمة شبه الرهبانية للحاخامات لم تساعد في إبعادهم عن كل أنواع التماس مع العالم الخارجي ... لأننا سنجد فيضاً من الأدلة بأن أدباً غير حاخامي وصل حاخامات بابل ووجد جمهوراً يتلقفه هناك " (المخطوطة، ص ١٢). لقد كان البرفسور كالمين لطيفاً بما يكفي لأن يشاركني فصولاً عديدة من هذا الكتاب بشكل مخطوطة.

[٢] من أجل تعريف حاخامي *لمامزير*، أنظر: m Yev 4:13; Sifre Deuteronomy, 248 (ed. Finkelstein, pp. 276f.); y Yev 4:15/1–5, fol. 6b–6c; b Yev 49a–b

الشريعة التوراتية والحاخامية – عقوبة الموت رجماً أو خنقاً، كما تُقَرر التوراة في حالتنا، أي الزنا بين امرأة متزوجة وحبيبها: " وإن أخذَ رجلٌ يضاجع امرأة متزوجة، فليموتا كلاهما، الرجل المضاجع للمرأة والمرأة، واقلعْ الشر من إسرائيل " (سفر التثنية ٢٢:٢٢).[1]وهكذا، ففي ظل تطبيق صارم للشرع التوراتي، كان لا بد من رجم أم يسوع. ولا يبدو التلمود مهتماً بما حَدَث لأمه لاحقاً، لكن ابنها ينطبق عليه جزء آخر من المشناه (عبادة الأوثان)، وكان سَيُرجم بالفعل. وهكذا، وبحس تهكمي عال، فإن ولادة يسوع من أم زانية إنما تشير إلى موته العنيف.

وكما رأينا من قبل، فإنَّ هذه القصة حول الأم الزانية وابنها ابن الحرام، هي القصة المناقضة تماماً لزعم العهد الجديد، بأنَّ يسوع ولد من عذراء مخطوبة لأحد المنحدرين من بيت داوود. مقابل قصة العهد الجديد (مع تناقضها المتأصل بين " زوج " و " خطيب ") يُلَفِّقُ التلمود قصتهُ المناقضة، شديدةُ التأثير، حَوْلَ الزانية وابنها ابن الحرام (الذي يفترض أنه من جندي روماني)، مُثبتاً ومن ثم العقم الكامل لأي زعم بالانتساب إلى داوود (ومن ثم أي زعم مسياني). وكابن حرام، فيسوعُ ينتمي إلى جماعة إسرائيل بمعنى محدد فقط. وواحد من قيود وضعه يتضمّن، أنهُ لا يستطيع أنَّ يعقد زواجاً شرعياً على امرأة يهودية وأن يكون أباً لأطفال يهود – بغض النظر عن تأسيس جماعة تزعم بأنها " إسرائيل الجديدة ".

هذا الهجوم المقذع على الزعم المسيحي بالولادة من عذراء يمكن أن يُفسّر إطلاق الاسم الغريب بانثيرا\بانتيرا\بانديرا\بانتيري في معظم تنويعاته[2]على حبيب مريم ووالد يسوع الحقيقي (في المصادر اليونانية وكذلك الحاخامية). الاشتقاق

---

[1] الرجم باعتباره العقوبة المناسبة مذكور بصراحة في حالة الزنا بين عذراء مخطوبة وأحد الرجال (سفر التثنية ٢٢:٢٣ – ٢٤[فإذا كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل، فصادفها رجل في المدينة فضاجعها، فأخرجوهما كليهما إلى باب تلك المدينة وارجموهما بالحجارة حتى يموتا]). الشيء ذاته ينطبق على المشناه (سنهدرين ٧:٤):" التالون يرجمون... من يرتكب الزنا مع عذراء مخطوبة ".

[2] أوردت ونوقشت باعتناء شديد من قبل Maier, *JesusvonNazareth*, pp. 264–267

الأخير من بين كل الاحتمالات التي يناقشها ماير، والذي يجده " آسراً من النظرة الأولى"، لكنهُ مع ذلك يغض النظر عنه،[1] هو الافتراض بتحريف مقصود لبارثينوس *parthenos* (" عذراء ") إلى بانثيروس *pantheros* (" نمر "). هذا التفسير، الذي اقترحهُ للمرّة الأولى ف. نيتش[2] وتبعه في ذلك عدد كبير من الباحثين،[3] يبدو أكثر معقولية ظاهرياً من بورنيا *porneia* (" سفاح المحارم ") التي هي صعبة فيلولوجياً كتحريف لبورنوس\بورنيه\بورنيا.[4] والواقع أنها التحريف المدروس التام للكلمة بارثينوس parthenos لأنها قراءة معكوسة للأحرف " ر "، " ث "، و " ن ": بانثيروس pantheros. وهكذا فبويارين محق بالمطلق حين يقول: إنَّ ما نصادفهُ هنا هو عرف حاخامي معروف يتجلى في السخرية من الأسماء المقدسة الوثنية أو المسيحية عن طريق تغييرها بهدف الانتقاص منها،[5] مثل *بناي إله* (" وجه إله ") التي تصبح *بناي كلب* (" وجه كلب ").[6] لكن الشيء الأهم في حالتنا، هو القراءةُ المعكوسةُ

---

[1] Ibid., p. 267

[2] F. Nitzsch, "Ueber eine Reihe talmudischer und patristischer Täuschungen, welche sich an den mißverstandenen Spottnamen *Ben-Pandira* geknüpft," *Theologische Studien und Kritiken* 13, 1840, pp. 115–120. يفسّر نيتش هذا التلميح إلى " النمر " بالشبق المزعوم عند النمر ويفسّر بالتالي " يشو بن بانديرا " بأنه " يسوع ابن العاهرة ".

[3] Paulus Cassel, *Apologetische Briefe I: Panthera-Stada-onokotes: Caricaturnamen Christi unter Juden und Heiden* (Berlin 1875), reprinted in idem, *Aus Literatur und Geschichte*, Berlin and Leipzig: W. Friedrich, 1885, pp. 323–347 (334f.); Laible, Jesus Christus im Thalmud, pp. 24f.; L. Patterson, "Origin of the Name Panthera," *Journal of Theological Studies* 19, 1918, pp. 79–80; Klausner, *Jesus of Nazareth*, p. 24; Karl G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, p. 2, n. 2. آخر من كتب في الموضوع هو بويارين (*Dying for God*, pp. 154f., n. 27) الذي يعيد اكتشاف هذا التفسير (يعزا اكتشافه الأول خطأ لكاتّل). كل هذه التفاسير تعتمد على الافتراض (المضلل) بتبديل فيلولوجي لموقع الحرفين " ر " و " م ".

[4] Samuel Krauss, "The Jews in the Works of the Church Fathers," *JQR* 5, 1892–1893, pp. 122–157; 6, 1894, pp. 225–261 (pp. 143f: " *بانديرا* ليس غير *برونه*، تسمية معدلة بالتأثيرات الصوتية. يشو بن بانديرا سوف تعني يسوع، ابن العاهرة ")؛ idem, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, p. 276 (*pornos*). وفقاً لهذا التفسير، *ek parthenou* (" من عذراء ") تصبح *ek porneias* (" من الزنا ").

[5] Boyarin, *Dying for God*, p. 154, n. 27

[6] t AZ 6:4

للأحرف الساكنة في الكلمة اليونانية - ليس صدفة أن تكون على خطى الممارسة السحرية (!) في القراءة المعكوسة للكلمة (*ل-مافريا*): عبر تبديل بارثينوس partheno إلى بانثيروس، لا يُمارس الحاخامات حالة " تنافر أصوات cacophemism "[1] فقط؛ بَلْ يتلفظون بتعويذة سحرية، أو بإخراج الأرواح الشريرة من الجسم exorcism، "و يحولون " ولادة يسوع من عذراء إلى ولادة من جندي من عوام الرومان اسمه بانثر. لكن برهان ماير الهام ضد هذا الاشتقاق (الذي يمكن فهمه كتورية معقدة؟)[2] يبخس للغاية من قيمة الحاخامات وقرّائهم. وكل ما نعرفه من المصادر الحاخامية والمصادر الوثنية إنما يشير إلى أن الرسالة المناقضة اللئيمة للعهد الجديد - مريم كانت عاهرة وابنها كان ابنُ حرام - كانت الرد اليهودي على الدعاية المسيحية عن الأصل الإلهي ليسوع.

التلميحات الأخرى في نصوصنا الحاخامية إلى التخليط الجنسي الذي لا يميّز بين حلال وحرام، إنما يشير إلى الابن السيء، إلى التلميذ المبتذل، ،وإلى فهم المسيحية كعبادة داعرة. الابن السيء الذي يفسد طعامه بعيشه لحياة غير محتشمة يتحوّل إلى الابن الحقيقي لأمه الزانية، وذلك بحسب الشعار: ما الذي يمكن أن نتوقعه منه؟ ومن جديد، فهذا الاتهام يمكن أن ندعمه بالقصة في العهد الجديد التي تتعلق بمعرفة يسوع بإحدى النساء غير الأخلاقيات، التي تحدد هويتها لاحقاً بأنها مريم المجدلية - أو يمكن دعمه أيضاً بالقصة الغنوصية حول كون يسوع " عشيقاً " لمريم المجدلية، من بين كل النساء.[3] بهكذا سيرة عائلية، لا عجب أيضاً أن تلميذا ناضجاً (يسوع) لحاخام تقي (يهوشوا بن براحيا) يكتسب أفكاراً سخيفة ويدس في ذهن معلمه

---

[1] مصطلح يعزوه بويارين لشؤول ليبرمان.

[2] *Jesus von Nazareth*, p. 267

[3] انظر: King, *Gospel of Mary of Magdala*, p. 153

أفكاراً غير محتشمة (المضيفة الأنثى سيئة السمعة في نزل معين)،[1]التي يرفضها الحاخام بأنفة والتي تؤدّي على نحو غير متعمد إلى ولادة الطائفة المسيحية.

وأخيراً، اتهام الحاخام اليعازر بن هيركانوس بالممارسة السرية للمسيحية، التي تُفهمُ بأنها عبادة داعرة مرتبطة بالبغاء. وهنا ندخل منطقة مختلفة: نحن لا نعود نتعامل مع يسوع ذاته، أصوله، سلوكه، ومصيره، بل مع حاخام بارز والذي يصبح، إذا جاز القول، الأنموذج البدئي للمسيحية الأولى، التي تمت صياغتها وفق خطوط التخليط الجنسي الذي لا يميّز بين حلال وحرام (والسحر). غالباً ما نجد أن التخليط الجنسي الذي لا يميّز بين حلال وحرام والسحر متلازمان على نحو وثيق (سأعود للموضوع الأخير حالاً). إن السلوك الجنسي المشين الذي يقدّم هنا ليس متعلقاً بفرد (يسوع) بل، وذلك أسوأ بكثير، بأتباعه الذين ينغمسون في تهتك جنسي جماعي: إن معتنقي طائفة يسوع يتبعون نصيحته إلى درجة مفرطة حتى أن حفلات الجنس الجماعي صارت، إذا جاز القول، " العلامة المميزة " لأتباع يسوع. يمكن أن نجد هذه التهمة أيضاً في الأدبين الوثني والمسيحي القديمين، ويجب أنْ لا نتفاجأ إذا ما علمنا أن السلطات الرومانية اتهمت الحاخام اليعازر بها. فهي تظهر بالفعل في حوار المدافع المسيحي يوستينوس الشهيد مع طريفون، المكتوب في روما في منتصف القرن الثاني. وهناك، يوجه يوستينوس لمحاوريه اليهود الكلام التالي:

يا أصدقائي، هل ثَمّة تهمة أخرى تسوقونها ضدنا غير هذه، بأننا لا نحفظ الشريعة، ولا نختن بالجسد كما فعل أسلافنا، ولا نحفظ السبت كما أنتم تفعلون؟ أو هل أنتم تدينون أيضاً أعرافنا وأخلاقنا؟ هذا ما أقوله، إلا إذا كنتم، أيضاً، تعتقدون أننا نأكل اللحم البشري وبعد ولائمنا نطفئ الأنوار وننغمس بملذات شهوانية لا

[1] من هنا، فإن ما يحصل للتلميذ\يسوع في النزل بعيد عن كونه " سوء فهم تراجيدي " (Boyarin, *Dying for God*, p. 24

ضابط لها؟ أو أنكم تدينوننا فقط بسبب اعتقادنا بهكذا مبادئ وتمسكنا بآراء أنتم تعتبرونها مزيفة؟[1]

بعد أن أشار للمرة الأولى إلى الفارق المعروف والواضح بين اليهود والطائفة المسيحية الجديدة، (لا يختتنون ولا يحفظون السبت)، يبدأ يوستنيانوس الحديث عن الشائعات التي انتشرت: بأن المسيحيين يحتفلون طقسياً بممارسات جنسية جماعية يقومون خلالها بتناول لحم البشر وبممارسة الجنس الخالي من أي تحليل أو تحريم. إن جواب اليهودي طريفون القصير (" هذه التهمة الأخيرة هي ما يدهشنا، أجاب طريفون. فالتهمُ الأخرى، تلكَ التي يَسُوقها الرعاع ضدكم لا تستأهل أن تصدق، لأنها منفرة جداً للطبيعة البشرية ") يكشف أن هذه الإشاعات المريعة كانت منتشرة بالفعل، لكنُه لَمْ يتعامل معها بجدية كبيرة: والنقاش التالي يظهر، أنهُ مهتم أساساً بالعادة المسيحية حول عدم مراعاة السبت والأعياد وعدم ممارسة الختان. علاوة على ذلك، يبدو أنه تجاهل مسألة مصدر هذه الإشاعات – أو أنه اعتبر الإجابة مسلماً بها – فيهملها ببساطة باعتبارها منفرة. مع ذلك، لا يترك يوستنيانوس في الحوار لاحقاً أدنى شك في أنه يحمّل اليهود مسئولية الشائعات: " وأنتم [اليهود] تتهمونه [يسوع] بأنه علّم تلك الأشياء السفيهة، المحرّضة على الشغب، والشريرة، والتي تتهمون بها حيثما كان كلُ أولئك الذين احترموه وأقروا به مسيحاً لهم، معلماً لهم، وابناً لله ".[2]

لا شك أن " السفيهة، المحرّضة على الشغب، والشريرة " إنها تشير إلى عربدات تناول اللحم البشري والجنس المذكورة آنفاً، ولا شك أنَّ اليهود لا يقدّمون

---

[1] Justin, Dialogue, 10:1 (in *St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho*, transl. Thomas B. Falls, rev. and introd. Thomas P. Halton, ed. Michael Slusser, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003, p. 18)؛ أنظر أيضاً: : " *Apol.* I:2 وما إذا كانوا يرتكبون هذه الأفعال المشينة والتي لا تصدق – قلب المصباح، وممارسة الجنس بلا تحليل ولا تحريم، وأكل اللحم البشري – فنحن لا نعرف ".

[2] Justin, Dialogue, 108:2 (*St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho*, trans. Falls, p. 162)

هنا فقط على أنهم مصدر الإشاعات، بَلْ بوصفهم أولئك الذين ينشرونها في كافة أرجاء العالم المتمدن، مرسلين " رجالاً بعينهم يختارون بالتصويت " إلى كل جزء من الإمبراطورية كممثلين رسميين، "يعلنون أن طائفة ملحدة وبلا شريعة أطلقها محتال، هو يسوع الجليلي ".[1] لكن ما هو على وجه الدقة هذا الطقس الغريب المتمثل في تناول لحم البشر والجنس. يقدّم لنا ترتوليانوس، زميل يوستنيانوس الأصغر منه سناً (النصف الثاني من القرن الثاني) تقريراً بتفاصيل تصويرية أكثر. وفي *اعتذاره*، المكتوب عام ١٩٧، يكتب:

يقال إننا الأكثر إجراماً بين بني البشر (sceleratissimi)، وفي جوهرِ طَقْسِنا العبادي، قَتْلُ الأطفالِ وتناول لحم الأطفال. الذي يتناسب معه (sacramento infanticidii et pabulo inde) وسفاح المحارم، الذي يعقب الولائم، حيثُ الكلاب قوادونا في الظلمة، فعلاً، يقومون بنوع من الاحتشام أمام الشبق الآثم عبر قلب المصابيح. ذلك ما تقولونه عنا دائماً، في أي حدث يحصل؛ ومع ذلك، فأنتم لا تشعرون بأي ألم في أن تحضروا تحت ضوء النهار ما كنتم تقولونه عنا طيلة هذا الزمن الطويل. إذن، أقول، إما أن تظهروا ذلك، إذا كنتم تصدقون هذا كلّه، أو أن ترفضوا تصديقه بعد تركه بلا تمحيص.[2]

---

(١) Ibid.، انظر أيضاً: *Dialogue*, 17: " لكنك في ذلك الوقت اخترت وأرسلت رجالاً مختارين في كافة أرجاء الأرض ليخبروا أن هرطقة المسيحيين الملحدة اينعت، وأن ينشروا تلك الأمور التي يعرف كل من يعرفنا أنها لا تحكي عنا". يقارن أوريجانوس بين عدوه سلسوس (الفيلسوف الوثني، الذي كتب عام ١٧٨ هجومه على المسيحية) و"أولئك اليهود الذين نثروا، حين بدأت المسيحية أول تبشير لها، تقارير كاذبة عن الإنجيل، مثل أن "المسيحيين يقربون رضيعاً كأضحية، ويتشاركون في جسده"؛ ومن ثم أقول، " إن معلمي المسيحية، في رغبتهم للتعامل مع أفعال الظلام، يطفئون الأنوار (في اجتماعاتهم)، ويمارس كل واحد منهم الجنس مع أية امرأة يصدف أن يلتقيها " (Origen, *Contra Celsum*, 6:27; transl. in *The AnteNicene Fathers: Translations of the Fathers down to A.D. 325*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, vol. 4, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989, p. 585)

(٢) Tertullian, Apology, 7:1 (*Tertullian Apology—De spectaculis*, transl. T. R. Glover, London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953, pp. 36f.). الأرجح أن ترتوليانوس يعكس تهماً وثنية بحق المسيحية.

في المقطع التالي نجد المزيد من الحدة في المحاكاة التهكمية اللئيمة حول الطقس المسيحي المفترض، عندما يدعو محادثه اليهودي بشكل تهكمي كي ينضم إلى المسيحيين:

تعال، أغمِدْ سكينك في الطفل، الذي هو ليس عدواً لأحد، الذي لَمْ يرتكب أدنى خطيئة، الذي هو طفل للجميع؛ أو، إذا كان ذلك مهمة رجل آخر، ما عليك إلا أنَّ تقف (وذلك كل شيء)، قرب هذا المخلوق البشري الذي يحتضر وقبل ذلك كان حيّاً؛ تراقب النفس الصغيرة وهي تغادر؛ تمسك بدم الطفل، وتغمس خبزك فيه؛ فكله واستمتع به. أثناء ذلك، وأنت مضطجع على أريكتك، خمن الأمكنة التي يمكن أن تكون فيها أمك أو أختك؛ خذ حذرك بحيث لا تركب أية خطيئة، حين تحل ظلمة الكلاب التي تتدبّر الأمر. سوف تكون آثماً بخطيئة، ما لم تكن ارتكبتَ سِفاحَ المحارم. هكذا تدخل في الدين، هكذا تكرّس، هكذا تحيا إلى الأبد...

يجب أن يكون معك طفل، ما يزال غضّاً، والذي لا يعرف شيئاً عن الموت، والذي يمكنه الابتسام تحت السكين؛ إقسِمْ رغيفاً، لتغمِسهُ بدمه الريان؛ أضف حاملات مصابيح ومصابيح، كلباً أو كلبين، وبعض الطعامُ لتجعل الكلاب تقلب المصابيح؛ لكن قبل كل شيء، يجب أن تأتي مع أمك وأختك.[1]

---

[1] Ibid., 8:2–7. قصة مشابهة للغاية يخبرنا بها المنافح اللاتيني مينوسيوس فلكس في عمله *أوكتافيوس*، وهو حوار بين وثني ومسيحي (Octavius, 9:1–7, in *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, trans. Gerald H. Rendall, London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953, pp. 336–339; and cf. also *Octavius*, 31): يتعرّف واحدهم على الآخر عبر إشارات وعلامات سريّة؛ فيقعان في الحب حتى قبل أن يتعارفا؛ ويقدمون حيثما كان ديانة شبق (*quaedamlibidinumreligio*)، "أخوية رجال " و " وأخوية نساء " لا تحلل جنسياً ولا تحرّم تحول الزنا العادي، في ظل اسم مقدّس، إلى سفاح محارم ... تفاصيل الدخول في الدين للأعضاء الجدد مقززة بقدر ما هي فاحشة. يوضع رضيع، مغلف بالعجين لتضليل غير المرتابين، بجانب الشخص الذي سيدخل في الدين. يتم إغواء الذي سيدخل حديثاً في الدين عندها كي يقوم بما يبدو أنه ضربات غير مؤذية على العجين، ودون قصد يقتل الرضيع من خلال ضرباته غيرِ المرتابة؛ الدم – أوه، يا للهول – يلعقونه بشراهة؛ الأعضاء يمزقونها إرباً؛ وعلى الضحية يصنعون رابطة وعهداً، وعبر مشاركتهم في الإثم يلتزمون بصمت متبادل ... وفي يوم محدد يجتمعون على وليمة مع

هذه القصة، كما بَرْهَنَ إلياس بكرمان في مقالةٍ شهيرة له،[1] ليست سوى تحوير لرواية دعائية مضادة لليهود أصلاً والتي تتهم اليهود بأكل طقسي للحم البشر. كان أبرز من رَوّجَ لها من المعادين لليهود أبيون، وهو عالم يوناني من أصل مصري في الاسكندرية في القرن الأول، والذي هو من يروي، وفقاً ليوسيفوس، " الإشاعة الخبيثة " عن اليهود الذين يأسرون أحد الغرباء (يوناني)، فيشدون وثاقه، يذبحونه، وأخيراً يأكلون لحمه ضمن طقس احتفالي غريب.[2] في نسختنا المعادية للمسيحية، يتألف الاجتماع السري من عنصرين، هما أكل لحم البشر، وحفلات الجنس الجماعي بين المشاركين، وبدقة أكثر (عند ترتوليانوس) حفلات جنس سفاح المحارم الجماعي. الوصفُ الأكثرَ تفصيلاً من ترتوليانوس، حيث دم الطفل المذبوح يجمع بالخبز ومن ثم يتشارك به كل الحاضرين، هو محاكاة ساخرة واضحة للخبز والخمر في الإفخارستيا.[3] كما تبدو حفلات الجنس الجماعي عكساً للوصية المسيحية، بأن يُحبب

كل أولادهم وأخواتهم وأمهم، ناس من كلا الجنسين ومن كل عمر. هناك، بعد احتفال كامل، حين يسخن الدم ويشعل الشرب نار شغف شبق نكاح المحارم، يتم إغواء كلب مربوط بالمصباح بلقمة شهية ترمى خارج مدى الحبل المربوط به لأن يقفز مندفعاً إلى الأمام. فينقلب ضوء الحكواتي وينطفئ، وفي الظلمة التي لا تعرف الحياء، يتم تبادل العناق الشبق دون أدنى تميز؛ وكلهم مثل بعض ينخرطون، إن لم يكن بالفعل، فبالمشاركة، بسفاح محارم، ككل شيء يحدث عبر فعل لأفراد ينتج عن نية مشتركة ". بالنسبة لإطفاء الأنوار، الباحثون لم يقرروا ما إذا كان ترتليانوس يسبق مينوسيوس فلكس (في هذه الحالة فإن *أوكتافيوس* كتب في بدايات القرن الثالث) أو ما إذا كان العكس أي مينوسيوس فلكس كان قبل ترتليانوس (في هذه الحالة لا بد أن يكون *أوكتافيوس* قد كتب قبل عام ١٩٧). أنظر لأجل هذا: Hans Gärtner, "Minucius Felix," *in Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Munich: Deutscher Taschenbuchverlag, 1979, col. 1342. على أية حال، يبدو أن مرجع مينوسيوس هو فرونتو (قارن: *Octavius*, 9:6 and 31:2)، المعلم الذي كان له تأثير قوي على الإمبراطور ماركوس أوريليوس (مات بعد عام ١٧٥).

(1) Elias Bickerman, "Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik," in idem, *Studies in Jewish and Christian History*, vol. 2, Leiden: Brill, 1980, pp. 225–255 (original publication in *MGWJ* 71, 1927). أنظر أيضاً: (Burton L. Visotzky, "Overturning the Lamp," JJS 38, 1987, pp. 72–80; idem, *Fathers of the World*, pp. 75–84

(2) Josephus, *Contra Apionem*, 2:91–96

(3) في نهاية القرن الرابع، يتهم إيبفانيوس، أسقف سالاميس في قبرص، طائفة النيقولاويين المسيحية بممارسة الفاحشة كل مع الآخر ويأكل سائلهم المنوي ودم طمثهم (*Panarion* 26:4f. in *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, book 1, sects 1–46, trans. Frank Williams, Leiden: Brill, 1987, pp. 85–87). هذه الطائفة مذكورة عند إيريناوس في النصف الثاني من القرن الثاني، حيث يمارسون الزنا ويأكلون أشياء

أحَدنا الآخر.[1] وهكذا، ووفقاً لآباء الكنيسة الأوائل، فاليهود تبنوا الرواية الدعائية التي كانت موجهة ضدهم أصلاً وحولوها إلى سلاح قوي ضد المسيحية بهدفٍ معلنٍ، هو تكذيب الطائفة الجديدة مرةً وإلى الأبد.

من منظور تهكمي، نجد أنَّ الحاخامات في قصتنا التي عن اليعازر بن هيركانوس، هم الذين يتبنون هذه الدعاية المعادية للمسيحية ويطبقون (جزءاً منها) على واحد منهم – ليصِمُوهُ، ويقضوا عليه، كأحد كبار الهراطقة.

السحر

السمة البارزة الأخرى عند الطائفة المسيحية، وَمُؤَسسُها، هيَ السحر. وفي البابلي وحده ترتبط (بشخص تلميذ الحاخام يهوشوا بن براحيا) بشخص يسوع: لم يكن هذا التلميذ (يسوع) غيرَ محتشم ومیالاً للجنس فحسب؛ بلْ أطلق أيضاً عبادة الطوب الوثنية وأضل إسرائيل، كما يُفسّرُ التلمودُ، عبر ممارساته السحرية. التلميحات المتبقية للسحر محفوظة في مصادر فلسطينية: أولاً، بشكل غير مباشر، في ميل الحاخام اليعازر بن هيركانوس لدعم حججه بالمعجزات؛ والثانية، والأبرز، في القصتين، حولَ الساحرين المسيحيين (يعقوب الذي من كفر سما والمعالج المجهول) اللذين كانا يشفيان باسم يسوع.

وكون يسوع ساحراً، بجانب أو (غالباً مع) تهمة الاختلاط الجنسي بلا تحريم ولا تحليل، هو "العلامة المميزة" الأخرى للمسيحية، كما تُعكس في المصادر الوثنية

مقربة للأوثان (*Adversus Haereses* 1, 26:3, in *St. Irenaeus of Lyons against the Heresies*, trans. and annot. Dominic J. Unger, rev. John J. Dillon, New York and Mahwah, NJ: Paulist, 1992, pp. 90f.).

[1] الفيلسوف المسيحي أقليمنضدس الإسكندري (تقريباً ١٥٠ – ٢١٥) يتهم طائفة الكاربوكرانيين بالتجمع لأجل ممارسة جماعية للجنس، ثم يضيف بتهكم: "لن أسمي اجتماعهم أغابيه – محبة - مترجم" (Stromata 3, 2:10–16).

والمسيحية القديمة. وكما رأينا من قبل، فالفيلسوف والأفلاطوني- المحدث سلسوس، يتحدّث عن ابن المرأة الزانية، الذي اكتسبَ قوىً سحريةً في مصر وَتخيلَ، بسبب هذه القوى، أنه الله. وقبله (في منتصف القرن الثاني)، نجدُ مرةً أخرى يوستنيانوس الشهيد، الذي يقدّم وصفاً كاملاً، مستوحى بوضوح من العهد الجديد، عن خداع يسوع السحري:

كما قلتُ من قبل، فأنتم [أيها اليهود] اخْتَرتُم بعضَ الرجال عن طريق التصويت وأرسلتموهم إلى جميع أنحاء العالم المتحضر، ليُعلنوا أنَّ طائفةً ملحدةً لا شرع لها (*hairesis*) أطلقها مضلل (*planau*...) *apo*، هو واحد اسمهُ يسوع الذي من الجليل، الذي كنا سَمّرناهُ على الصليب، لكن جسده، بعد أن تَمَّ إنزاله عن الصليب، سُرِقَ في الليل من القبر مِنْ قِبل تلاميذه، الذين يحاولون الآن خداع البشر (*planōsi*) في التأكيد على أنه قد قام من بين الأموات وصعد إلى السماء.[1]

لدينا هنا توجه كامل للاتهام بالسحر: "*hairesis*"، وتعني حرفياً "مدرسة" أو "طائفة" تنحرف عن أصل مشترك، وسبب ذلك أحد الدجالين. الكلمة اليونانية التي تعني "مخادع" أو "دجال" (*planos*) مرتبطة بشكل وثيق مع السحر، كما يتضح من الاقتباس التالي من *حوار* يوستنيانوس:

نبعُ ماءِ الحياة[2] الذي يتدفقُ من عند الله على الأرض الخالية من معرفة الله (أي، أرض الوثنيين) كان مسيحنا الذي أظهره على الأرض وسط شعبكم، فشفى أولئك الذين كانوا منذ الولادة مكفوفين، صُماً وَعُرجاً. لقد شَفاهم بكلمته، فجعلهم يمشون، يسمعون، ويَرون. ومن خلال إعادة الموتى إلى الحياة، أجبر الناس في ذلك

---

(1) Justin, *Dialogue*, 108:2 (*St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho*, trans. Falls, p. 162)؛ أنظر أيضاً: Tertullian, *De spectaculis*, 30.

(2) إرميا ٢:١٣.

العصر على الاعتراف به. مع ذلك، ورغم أنهم [اليهود] شهدوا هذه الأفعال الخارقة بأعينهم، فقدْ نسبوها لفن السحر؛ وجرأوا في الواقع على أنْ يَدْعوهُ ساحراً (*magos*)، مخادع الشعب (*laoplanos*).[1]

يسوع الحقيقي، كما يراه يوستنيانوس، هو الشافي، الذي يشفي المقعدين ويحيي الموتى – لكنَّ اليهودَ غير المصدقين، يُحرِّفونَ هذه القوة الشافية الموثوقة إلى سِحْرٍ خَدّاع. فيزعمون – عندما صُلب، مات على الصليب، ووضع في القبر – أنَّ أتباعهُ (مُضَللو المضلل) سَرَقوا جثته من القبر سراً، ثُمَّ راحوا يؤكّدون، أنهُ قام من بين الأموات وَصَعد إلى السماء . ومن الواضح، أنَّ هذا إشارة إلى متى ٢٧: ٦٣ وما بعد، حيث يُقدم الكاهن الأعظم والفريسيون الحجة نفسها لبيلاطس:

(٦٣) قائلين: يا سيد، قَدْ تذكرنا أنَّ ذلك المُضِلُّ (*planos*) قال وهو حي: إني بعد ثلاثة أيام أقوم (٦٤) فأمر بضبط القبر إلى اليوم الثالث، لئلا يأتي تلاميذه ليلا ويسرقوه، ويقولوا للشعب: إنه قام من الأموات، فتكون الضلالة الأخيرة أشر من الأولى.

.يتبع بيلاطس مشورةَ رؤساء الكهنة والفريسيين، وَيُرسِلُ الجنودَ لحراسة القبر. وحين أخبرَ الحراس رؤساء الكهنة عما شاهدوه (القبر فارغ وملاك يحرسه)، قدّم لهم الكهنة رشوة وأمروهم قائلين:

---

(1) Justin, *Dialogue*, 69:6f. (*St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho*, trans. Falls, pp. 108f.). من أجل الرأي بيسوع كساحر ومغوٍ؛ أنظر: Martin Hengel, *The Charismatic Leaderand His Followers*, New York: Crossroad, 1981, p. 41, n. 14

(١٣) قولوا، إن تلاميذهُ أتوا ليلاً وسرقوه ونحن نيامٌ (١٤) وإذا سمع ذلك عند الوالي فنحن نستعطفه، ونجعلكم مطمئنين (١٥) فأخذوا الفضة وفعلوا كما علموهم، فشاع هذا القول عند اليهود إلى هذا اليوم.[١]

الملاحظة الأخيرة من قبل الإنجيلي [صاحب النص في الإنجيل – مترجم] (" ما تزال هذه القصة تروى بين اليهود إلى هذا اليوم") تقدّم أمرين واضحين. أولا، لقد اعتُبر اليهود، وفقاً لمتى، هُمْ مَنْ اختَلَقَ هذه النسخة التشهيرية لأحداث ما بعد الصلب، وثانياً، أن هذه الرواية المناقضة للعهد الجديد شكّلت مسيرة مهنية طويلة لأنها انتشرت على نحو عدواني من قبل اليهود. لا عجب أن يخشى يوستنيانوس السؤال، الذي يوضع بوضوح في فم أحد اليهود: "ما الذي يستبعد [فرضية] أنَّ هذا الشخص الذي تسمونه المسيح كان إنساناً، من أصل بشري، وقد قام بهذه المعجزات التي تتحدّثون عنها عبر فنون السحر (*magikē technē*)، فظهر ومن ثم وكأنه ابن الله (*hyiontheou*)؟"[٢]

ليس من قبيل المصادفة حتماً، أن يوستنيانوس هنا، بطريقة سلسوس نفسها تماماً، يربط الخداع السحري بغطرسة كونه ابن الله. الخداع السحري يؤدي إلى عبادة الأوثان، وهذا ما هو على المحك هنا.[٣] السحر بحد ذاته، رغم حظره بشكل صارم في التوراة[٤] لكنه مع ذلك يمارس،[١]كان يعامل بنوع من التسامح من قبل

---

[١]متى ٢٨: ١٣ – ١٥.

[2]Justin, *Apol.* I:30 (*Saint Justin: Apologies*, ed. André Wartelle, Paris: Études Augustiniennes, 1987, pp. 136f.); English translation: *Early Christian Fathers*, transl. and ed. Cyril C. Richardson, Philadelphia: Westminster, 1953, p. 260

[٣]على النقيض مما يقوله ماير (*Jesus von Nazareth*, p. 250)، الذي يحاول التميز بين " الخداع " و" الإغواء لعبادة الأوثان " – ومن جديد نقول، من أجل فصل الوثني من المصادر الحاخامية.

[٤]أنظر، مثلاً، سفر التثنية (١٨: ٩ – ١٤): " متى دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم. لا يوجد فيك من يجيز ابنه او ابنته في النار و لا من يعرف عرافة و لا عائف و لا متفائل و لا

الحاخامات، والحقيقة أنَّ بعضهم كان يمارسه (ليس أقلهم الحاخام اليعازر بن هيركانوس)[2]وهكذا، ليست ممارسة السحر، هيَ التي تُزعجُ الحاخامات كثيراً؛ بفضل يهاجمون المطالب المرافقة له: السلطة والقوة المنافسة. وليس من قبيل المصادفة، أن المعلّم في القصة البابلية المتعلقة بيهوشوا بن براحيا وتلميذه يخلص من عبادة يسوع الوثنية للطوب إلى أنه " مارس السحر وخدع *وضلل إسرائيل* "[3]وهذا هو بالضبط التوبيخ الذي عَبَّر عنه بعضُ اليهود ضد يسوع في إنجيل يوحنا:" وكان في الجموع مناجاة كثيرة من نحوه [يسوع]. بعضهم يقولون: إنه صالح. وآخرون يقولون: لا، بَلْ يُضِلُّ الشعب "يمارس السحر وخدع وقاد إسرائيل في ضلال.": (يوحنا ٧:١٢).

مثال ساطع على صراع القوى السحري هذا بين السلطات المتنافسة تحفظه لنا قصة العهد الجديد عن سيمون الساحر:[4]

ساحر. و لا من يرقي رقية و لا من يسال جانا أو تابعة و لا من يستشير الموتى. لان كل من يفعل ذلك مكروه عند الرب و بسبب هذه الأرجاس الرب إلهك طاردهم من أمامك. تكون كاملا لدى الرب إلهك. أن هؤلاء الأمم الذين تخلفهم يسمعون للعائفين و العرافين و أما أنت فلم يسمح لك الرب إلهك هكذا ".

[1]أمثلة بارزة هي قصص الأوبئة العشرة (سفر الخروج ٧ – ١٢)، " الأفاعي اللاذعة " (سفر العدد ٢١: ٦ – ٩)، أو ما يدعى بمحنة الغيرة (٥: ١١ – ٣١).

[2]يميِّز الحاخامات عملياً بين الخداع المجرد (عهيزات عنايم)، الذي هو مباح، والسحر " الحقيقي "، الذي هو محرّم؛ أنظر: Peter Schäfer, "Magic and Religion in Ancient Judaism," in *Envisioning Magic. A Princeton Seminar & Symposium*, ed. Peter Schäfer and Hans Kippenberg, Leiden—New York—Köln: Brill 1997, pp. 19–43; Veltri, *Magie und Halakha*, pp. 27ff., 54f.; Philip Alexander, "The Talmudic Concept of Conjuring (*AhizatEinayim*) and the Problem of the Definition of Magic (*Kishuf*)," in *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Rachel Elior and Peter Schäfer, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, pp. 7–26.

[3]أنظر الفصل الثالث.

[4]سفر أعمال الرسل ٨: ٩ – ١٣؛ حول سيمون الساحر؛ أنظر: Karlmann Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen: Mohr (Siebeck); 1974

(٩) و كان قبلاً في المدينة رجلٌ اسمهُ سيمون يستعمل السحر (*mageuōn*) ويدهش شعب السامرة قائلا إنه شيء عظيم (١٠) و كان الجميع يتبعونه من الصغير إلى الكبير قائلين هذا هو قوة الله العظيمة (*kaloumenē Megalē hē dynamis tou theou hē*) (١١) و كانوا يتبعونه لكونهم قَدْ اندهشوا زمانا طويلا بسحره (*taismageiais*). (١٢) و لكن لما صدقوا فيلبس وهو يبشر بالأمور المختصة بملكوت الله وباسم يسوع المسيح اعتمدوا رجالا و نساء (١٣) وسيمون أيضاً نفسه آمن و لما اعتمد كان يلازم فيلبس[١] وإذ رأى آيات و قوات عظيمة تجري انْدَهَش.

سيمون، الساحر العظيم، بسبب سلطاته السحرية، التدفق المباشر للقوة الإلهية (مرشح آخر " لابن الله ")، يتبع رسالة الرسل ويتعمّد. لماذا؟ ليس فقط بسبب الرسالة المسيحية؛ لكن أيضاً (وربما في المقام الأول) لأنه مقتنع بالقوة السحرية الفائقة للرسل. وحتى بعد معموديته يَظلُّ متأثراً بعروضهم السحرية (وهذه، بالطبع، معجزات). السحر الأفضل "يضله"، أي أنه يَغْويهِ إلى وثنية الطائفة اليهودية الجديدة.

الخطرُ الكامنُ في ممارسة السلطة السحرية (الوثنية)، هو السببُ في أنَّ الحاخامات في حالة الحاخام اليعازر بن هيركانوس ردوا بحساسية ودون مهاودة أبداً على مداخلته السحرية. يَلعبُ الحاخام اليعازر بقوته السحرية ضد سلطة زملائه الحاخامات[٢] - ويخسر هذا الصراع على السلطة حتى وفاته: السلطة الحاخامية لا يمكن أنْ تقوم بتسوية مذلة مع السحر ولا يجب أن تفعل ذلك.[٣] الشيء ذاته ينطبق على يعقوب، الذي من كفر ساما وزميله المجهول: قواهما الشفائية السحرية، الأفضل

---

[١] أحد الأحد عشر؛ أنظر سفر أعمال الرسل ٦:٥.
[٢] والذي هو أيضاً سلطة الفرد مقابل سلطة الغالبية.
[٣] والحقيقة أنه يظل ساحراً حتى النهاية المرة، لكنه يقبل من جديد ضمن طاقم الحاخامات بعد أن يجيب بشكل مرض على أسئلة حول الطهارة (!): يموت وهو يتلفظ بكلمة *طهور* (طهارة) فيرفع الحرم (سنهدرين البابلية ٦٨ ب).

حتى مما يرغب به الحاخامات (لا يمكنهم منعها، إلا إذا أخبَطوها عبر سماحهم بموت الضحية المسكين)، لكنه مع ذلك، سِحرٌ غير مُصَرّح به ويجب محاربته مهما كلّف ذلك. إن القوة السحرية التي أظهرها يسوع وأتباعه، تهددُ سلطة الحاخامات ومطالبتهم بقيادة شعب إسرائيل. ومن ثم، ما هو على المحك هنا هو سلطة الحاخامات مقابل سلطة يسوع، والذي يبرر – ويقرر – بين شركاء[1] متعادلين مقابل قوة فردية جامحة. بالنسبة الحاخامات، فَقد أُعطيت لهم مفاتيح ملكوت السماوات (عبر التوراة، التي لَمْ يكن الله راغباً أنْ يبقيها في السماء لكنه قرَّر إعطاءها لهم)؛ بالنسبة للمسيحيين، فالمفاتيح الآن في يد إسرائيل الجديدة، الذين لديهم إمكانية الوصول إلى الله على الأقل من خلال قوتهم السحرية.

عبادة الأوثان والتجديف

في القصة البابلية عن إعدام يسوع، يتضحُ عُمْقُ الترابط بين السحر وعبادة الأوثان في التصور اليهودي. هناك، يلخص المنادي جريمته: لقد مارسَ السحر وحَرّضَ (*hesit*) وأغوى (*hediah*) إسرائيل. و كما رأينا من قبل، فإن *mesit*و*maddiah* هي المصطلحات التقنية التي تُطلقُ على الشخص الذي يغوي فرداً سراً أو كثيرين علناً، كي يعبدوا الأوثان، وكان يسوع أُتهِمَ صراحة بالإثنتين: لقد قام بعمله الكارثي والبغيض في السر وكذلك في عَلن، فاستحقَ ومن ثم أنْ يعدم مَرّتين. فقد أثرت نوعية وثنيته الخاصة – وهددت – بجماعة إسرائيل كلها.

---

[1] مع أن هنالك في الواقع تقسيمات تراتبية صارمة بين الحاخامات. لكن هذا ليس موضوعنا هنا. فالحاخام إليعزر بن هيراكنوس لا يخسر صراع السلطة لأنه أدنى تراتبياً.

أسوأ عابد أوثان هو شخص لا يقومُ بالدعاية لبعض الآلهة الوثنية فَحَسبْ – شيء مريع بما يكفي، لكنه معروف جيداً من قبل الحاخامات –؛ بَلْ الذي يقول عن نفسه إنه الله أو ابن الله.[1] إنه التجديف الذي يستحق عُقوبةُ الإعدام رجماً، وفقاً للتوراة : "و من جدف (*noqev*) على اسم الرب، فإنهُ يقتلُ، يرجمهُ كل الجماعة رجم الغريب، كالوطني عندما يجدف على الاسم يُقتل " (سفر اللاويين ٢٤:١٦). في المشنا،[2] فإنهُ حتى التلفظ باسم الله الرباعي [يهوه] أو (tetragrammaton) يعاقب عليه بالإعدام رجماً – فكم بالحري أنْ ينطبقَ على هذا على المجدف الذي يطلق اسم الله على لنفسه؟ من هنا كان السخط الهائل لكبير الكهنة، الذي مَزّق ثيابه عند سماع تجديف الكفر من يسوع (متى ٢٦: ٦٣-٦٥):[3]

(٦٣) فأجاب رئيس الكهنة وقال له: أستحلفك بالله الحي، أنَّ تقول لنا: هل أنت المسيح ابن الله. (٦٤)قال له يسوع: أنت قلت وأيضا أقول لكم: من الآن تبصرون ابنَ الإنسان جالساً عن يمين القوة، وآتيا على سحاب السماء. (٦٥)فَمزّقَ رئيس الكهنة حينئذ ثيابه قائلا: قَدْ جَدّف ما حاجتنا بعد إلى شهود؟ ها قد سمعتم تجديفه.

هنا، يسوع يربط بين قيامته المتوقعة وصعوده إلى السماء، مَع زَعْمِه بأنهُ ابن الله: الابن سيعود إلى مكانه الأصلي، أي عرشه بجوار عرش والده في السماء. هذا التجديف الذي لا يمكن تصوره يتطلب التحرك الفوري من السنهدرين: فرض عقوبة الإعدام.

---

[1] يميّز البابلي (سنهدرين ٦١ آ – ب) بين فعل المطالبة بأن تعبد والعبادة الفعلية: بالنسبة للحالة الأولى، يختلف الحاخامات التنائيون حول ما إذا كان شخص كهذا يستحق الموت أم لا، بينما بالنسبة للحالة الأخيرة يتفق الجميع على أن شخصاً كهذا لا بد من إعدامه. من هنا، الأمر ليس مجرّد الإعلان بل الإغواء الناجح لعبادة الأوثان هو الذي يهم.

[2] m Sanh 7:5

[3] مرقس ١٤: ٦١ – ٦٤؛ لوقا: ٢٢: ٦٧ – ٧١؛ يوحنا ١٩: ٧.

الشيءُ نفسه ينطبق على "تلاميذ" يسوع، الذين، كما أُبرهن ، يستخدمون كشيفرات لزعم يسوع، بأنهُ المسيحُ وانه الله. القضاةُ الحاخاماتُ متأكدون أنَّ يسوعَ لَمْ يصعد إلى السماء ولَمْ يمثل أمام الله (*متاي*)، وأنه ليس أحد الضحايا الأبرياء لليهود (*نقاي*)، وأنه ليس المسيح الذي من نسل داود (*نصر*)، وأنه ليس ابن الله وبكره (*بوني*)، وأنه ليس ذبيحة العهد الجديد (*توداه*): بالمقابل، فيسوع يستحق أنَّ يموت، وسوف يموت، والأكثر حتمية، أنه لَنْ يقوم من بين الأموات ولَنْ يضمنَ لتلاميذه-أتباعه الحياة الأبدية.

هذا النقدُ المدَمِرُ لزعم يسوع أنهُ من أصل إلهي هو الأكثر وضوحاً في التلمود البابلي، لكنه ليس خاصّاً به وحده. وعلى الرغم من أننا لا نجد في مصادر الأدب الحاخامي الأخرى ما يُشير بصورة مباشرة وصريحة ليسوع، لدينا نصّان يلمحان بوضوح إلى زعمه التجديفي. نص محفوظ في التلمود الأورشليمي، حيث يعزا القول التالي للحاخام أبّاهو، وهو حاخام فلسطيني من نهاية القرن الثالث/أوائل القرن الرابع:[1]

حينَ يقولُ لكَ إنسانٌ:

الله أنا (*إيلآني*) -

فهو كاذب.

أنا ابن الإنسان (*بنآدم*) -

فسوف يندم عليه؛

(1) y Taan 2:1/24, fol. 65b . نسخة متأخرة وأكثر تطوراً عن هذا المدراش يمكن أن نجدها في طبعة سالونيك ١٥٢١ - ١٥٢٧ للمجموعة المسماة يلقوط شموني، § 765 (end) , أنظر Maier, *Jesus von Nazareth*, pp. 87f.).

أنا أصعد إلى السماء –

لقد قاله، لكنه لن يفعله.[1]

هذا المدراش هو تفسير لنبوءة بَلْعام في سفر العدد (٢٣: ١٨-٢٤): " ليس اللهُ إنساناً فيكذب؛ ولا ابن إنسان فيندم، هَلْ يقول ولا يفعل أو يتكلم ولا يفي. إني قد أُمرت أن أبارك، فانه قَد باركَ فلا أرده ". في السياق الأصلي لوحي بَلْعام، فهذا يعني أنه رغم أمر بالاق بلعن إسرائيل، كان على بلعام اتباع أمر الله بأن يبارك إسرائيل، وهو الأمر الذي لا يمكن إبطاله. وقد سلطت الضوء على المصطلحات ذات الصلة في الآية التوراتية وفي تفسير الحاخام أباهو، ويمكن لنا أن نرى بسهولة مدى التطابق فيما بينهما (التوراة: المدراش).

(١) ليس الله إنساناًفيكذب: الإنسان الذي يقول لك إنه الله هو كاذب.

(٢) الله ليس ابن إنسان فيندم(= يبطل مرسومه): إنسان يقول لك إنه ابن إنسان سيندم.

(٣) هل يقول ولا يفعل: الإنسان الذي يقول لك إنه ذاهب إلى السماء لن يفي بوعده.[2]

لقد جمع ماير النصوص التوراتية والمدراشية المشابهة لهذا النص في رغبة منه لأن يُثبت أنهُ يشير في سياقه الأصلي إلى ملوك الأمم (وأبرزهم حيرام)، الذين إرتقوا بأنفسهم إلى مكانة الآلهة فعوقبوا على غطرستهم.[3]وهذا صحيح دون أدنى ريب.

---

[1]هذا الجزء الأخير هو نسخة مختصرة من نص من سفر العدد ١٩:٢٣.
[2]الحلقة الأخيرة هذه من السلسة مفقودة نوعاً ما؛ وبشكل خاص، فالوعد بالصعود إلى السماء ليس له معادل في الآية التوراتية.
[3]Maier, *Jesus von Nazareth*, pp. 76–82.

لكن هَلْ صحيح أيضاً أن المصطلح " ابن الإنسان " في المدراش "الأصلي" لا يمثّل لقباً، بَلْ إنهُ يشير ببساطة إلى إنسان؟ صحيح، ففي حزقيال ٢:٢٨ [يا ابن آدم قل لرئيس صور هكذا: قال السيد الرب: من أجل أنه قدْ إرتفع قلبك و قلت أنا إله في مجلس الآلهة اجلس في قلب البحار و أنت إنسان لا اله وإن جعلت قلبك كقلب الآلهة]، يزعم حيرام، ملك صور، أنه إله ويوبخ على هذه الغطرسة ("أنت إنسان [آدم] لا اله ") – لكن ما هو الخطأ في زعمه أنه هو "ابن الإنسان"، ولماذا يُقال إنه سَيَنْدم على قوله هذا؟[1]حيرام يسمى "إنساناً" وليس "ابن الانسان" (من الملفت للنظر كفاية، أنهُ في سفر حزقيال ٢:٢٨ فإنَّ النبي هو من يُدعى "ابن الانسان")، ومن ثم فتفسير حيرام ينتمي إلى الجزء الأول من مدراشنا (إنسان – إله) وليس إلى الجزء الثاني الذي يشير إلى " ابن الإنسان ". وإذا ما أخذنا البنية المعقدة للمدراش على محمل الجد، "فابن الإنسان" تتوافق مباشرة مع "إله": فالإنسان الذي يقول لك إنه إله هو كاذب، والإنسان الذي يقول لك إنه ابن الإنسان سيندم على ذلك.[2] من هنا، فمدراش الحاخام أباهو، هو في الواقع أكثر بكثير من مجرد انعكاس لتقاليد حيرام الموثقة جيداً. ومن المحتمل جداً، أنه يُذهبُ أبعد من ذلك بكثير فيفهم "ابن الإنسان" كلقبٍ يُشيرُ إلى يسوع، كما تشهد على ذلك الأناجيل[3] في كثير من الأحيان (لذلك أكتبها بأحرف نافرة في الترجمة). هذا التفسير يتماشى مع حقيقة أن الحاخام أباهو عاش في قيصرية، وهي مركز الحكم الروماني والمسيحية الفلسطينية بالذات؛ بَلْ يحاول بعض الباحثين،

---

[1]يشير ماير (ibid., p. 79) إلى الشخصيات الموازية لآدم التوراتي: مثل آدم، الذي طرد من الجنة (وتأسف على شعوره بالطمأنينة)، حيرام أبعد عن سلطته (وتأسف على شعوره بالطمأنينة). لكن هذا لا معنى له في سياقنا.

[2]في الجزء الأول من التفسير، التأكيد ليس على الله ليس كونه إنساناً\ابن الإنسان، بل على الله ليس كونه إنساناً يكذب\ابن الإنسان الذي يتوب.

[3]بدقة أكثر: إنه يظهر، ماعدا سفر اعمال الرسل ٥٦:٧ (في فم ستفانوس)، فقط في الأناجيل وفي فم يسوع ليس إلا. حول " تاريخية " العنوان؛ أنظر: Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Philadelphia: Fortress, 1981, pp. 177–186.

أنْ يثبتوا أنهُ كان يَعْرف أحد آباء الكنيسة المدعو أوريجانوس (مات عام ٢٥٣) أو تعاليمه على الأقل.[١]

وأخيراً، الجزء الثالث والأخير من المدراش. هنا، فالزعم بالصعود إلى السماء لا يُغطى بالآية التوراتية من سفر العدد ٢٣: ١٩ (التوراة تؤكّد للتو، دون تقديم مثل، أنَّ الله يفي بوعوده دائماً). مرة أخرى، يمكن القول أنَّ مدراشنا يَرفضُ (لكن هذه المرة ليس حيرام) غطرسة نبوخذ نصر، الذي يقول عنه إشعياء (إشعياء ١٤: ١٣ وما بعد):" **وأنت قلت في قلبك: أصعد إلى السماوات. أرفع كرسيي فوق كواكب الله... أصعد فوق مرتفعات السحاب. أصير مثل العلي**"، والذي يحصل على ما يستحق من توبيخ (إشعياء ١٤: ١٥):" **لكنك انحدرت إلى الهاوية [شيئول]، إلى أسافل الجب** ".[٢] لكن هذا ليس سوى جزء من الإجابة. ضمن تسلسل الله ابن الإنسان–الصعود إلى السماء، فإنهُ يجعل من المنطقي أكثرَ أنْ يستنتج أن الحاخام أباهو يستخدم تقليداً مدراشياً معقداً يطبقه على يسوع وحركته: يسوع هو كائن بشري عادي، وليس الله، وليس ابن الإنسان، وهو بالتأكيد لَمْ يصعد إلى السماء ليعود إلى أبيه السماوي.

المدراش الآخرُ ذو الصلة محفوظ أيضاً في مرجع فلسطيني، ألا وهو المدراش الوعظي بسيقتا راباتي. وهو ينسب للحاخام هيا بار أبا، وهو أمورا بابلي المولد، من نهاية القرن الثالث\بداية القرن الرابع، والذي أمضى معظم حياته في فلسطين:[٣]

حين يقول لك ابن زانية (*برا دى زنتا*):

[١] أنظر: Ephraim E. Urbach, "Homilies of the Rabbis on the Prophets of the Nations and the Balaam Stories," *Tarbiz* 25, 1955/56, pp. 286f.

[٢] Maier, *Jesus von Nazareth*, p. 80.

[٣] PesR 21, ed. Friedmann, fol. 100b–101a. النسبة للحاخام هيا بار أبّا هو السبب في إدخالي لهذا المدراش في نقاشي، رغم التاريخ المتأخر (نسبياً) لتأليف البسقتا ربّاتي.

هنالك إلهان،

أجبه:

أنا الذي من البحر، وأنا الذي من سيناء! [...]

وحين يقول لك ابن زانية:

هنالك إلهان،

أجبه: لم يكتب هنا (في سفر التثنية ٥: ٤): " الأرباب[١] تحدثت [*ديبرو الوهيم*] [لك] وجهاً لوجه " لكن " الله[٢] تحدّث [*ديبر يهوه*] [إليك] وجهاً لوجه على الجبل".

وكما كانت الحال مع المدراش السابق، فالإجابتان المقدمتان على السؤال الهرطوقي ليستا غير لاهوت حاخامي قياسي. فالأولى تشير إلى المدراش الشهير عن الله، الذي رغم ظهوراته التاريخية المختلفة (الممثلة في ظهوره في البحر الأحمر وعلى جبل سيناء)، يبقى دائماً واحداً وهو ذاته. على الرغم من أنه في البحر الأحمر ظهر كمحارب، و كان ومن ثم شاباً، وعلى جبل سيناء كمانح حكيم وهادئ للتوراة، ومن ثم كرجل عجوز، فاللهُ يكونَ ويبقى دائماً الله ذاته. إنه لا يتغير، والمرء بالتأكيد لا يمكنه أنْ يستنتج من أشكال مظاهره أنَّ هنالك أكثر من إله واحد.[٣] وبالمثل، فالإله

(١)بصيغة الجمع.
(٢)بصيغة المفرد.
(٣)النص-البرهان القياسي على هذا هو مخيلتا، يترو ٥، تحرير هوروفيتس-رابين؛ ص ٢١٩ وما بعد (مع نصوص موازية عديدة).

المشار إليه في الآية التوراتية عن الوحي على جبل سيناء بصيغة المفرد وليس بصيغة الجمع هو دليل واضح على أنه يوجد إله واحد وليس إلهين أو أكثر.[١]

مع ذلك، فهذا الاستخدام للمواد المدراشية التقليدية لا يعني بالضرورة أن نصنا لا علاقة له بيسوع.[٢] وليس كذلك إمكانية أننا بدلاً من ذلك، ربما نكون نتعامل مع مهاترات معادية للغنوصية، تشكّلُ دليلاً مناقضاً مقنعاً.[٣] بالعكس من ذلك تماماً، " فالغنوصية " غامضة جداً كعنوان كي تكون ذات قيمة كبيرة - وينبغي أن لا يُلْعبُ بها ضد" المسيحية "بأية حال، حيث غالباً بما فيه الكفاية لا يمكن فصل أي منهما عن الأخرى بدقة في مصادرنا الحاخامية. والحجة الرئيسية لصالح الجدلية المعادية ليسوع، هي الجملة الافتتاحية للنص، " حين يقول لك ابن زانية "، طبعاً. ومن يمكن أن يكون "ابن الزانية" غير يسوع، ابن الحرام، المولود من أم زانية، الذي يُميز نفسه عن زملائه الحاخامات بعيشهِ حياةً من الاختلاط الجنسي الذي لا يعرفُ حلالاً من حرام وبرعونه؟ الاقتراحُ الذي يقولُ إنَّ هذا اللقب المنحط، إنما يشير إلى عبدة الأوثان أنفسهم[٤]، بدلاً من يسوع، هو تفسيرٌ ضعيفٌ للغاية ولا يشرح أي شيء. لا شك، أن يسوع هو المقصود بهجوم الحاخام هيا حين يقول " ابن العاهرة " الذي يزعم أنه الله، الذي هو من مرتبة متساوية مع الله الذي يقول عنه اليهود إنه واحد أحد.

القيامة والإفخارستيا

الشرط الأساسي لزعم يسوع بأنه ابن الله، هو الاعتقاد بقيامته: أنه فقط من خلال قيامته وصعوده إلى السماء لاحقاً يمكن للمجرم الذي تمَّ إعدامه أن يثبت أنه في

---

[١] النص-البرهان الكلاسيكي هو براخوت رابا ١:٧، تحرير تيودور-ألبك I، ص ٤ (مع العديد من النصوص الموازية).

[٢] كما برهن ماير على ذلك من جديد، بشكل تحسيمي تماماً (*Jesusvon Nazareth*, pp. 244–247).

[٣] Ibid., p. 246

[4] Ibid., p. 245

الواقع ابن الله. ونصوصنا الحاخامية، وكلها من البابلي، تؤكّد على أنَّ يسوع، بَلْعام الجديد، لا نصيب له في العالم القادم، فمصيره هو أنه يجب أن يُعاقب في الجحيم إلى الأبد، مع عدم وجود فرصة للخلاص – والأمر ذاته ينطبق على أتباعه: فمن الأفضل لهم التخلي عن أي أمل في كسب الحياة الأبدية في خلافته، كما يعد رسله.

لقد رأينا كيف يضع يوستنيانوس الشهيد هجوماً مماثلاً على قيامة يسوع المزعومة (كانت خداعاً سحرياً لَفّقه تلاميذه) في فم اليهود. لكن اليهود ليسوا نسيجاً وحدهم في مثل هذا التقييم للاعتقاد المسيحي بالقيامة. فلوقيانوس الساموساطي (حوالي ١٢٠ - ١٨٠ م)، الساخر اليوناني العظيم، يُسخّف أمل المسيحيين بالخلود. وفي عمله *موتبيريغرينوس* يفضح بيريغرينوس – فيلسوف ساخر، تعاطفَ لبعض لوقت مع قضية المسيحيين، والذي أحْرقَ نفسه وهو على قيد الحياة من أجل إظهار عدم مبالاته بالألم – باعتباره مشعوذاً، وفي هذا السياق قال: إنه يتحدّث عن اعتقاد غبي مماثل عند المسيحيين: " كما ترون، لغرض ما، أقنعَ الأشرارُ المساكين أنفسهم أنهم سيخلدون جميعاً وسيعيشون إلى الأبد، الأمر الذي يجعل معظمهم يتعامل مع الموت بخفة ويسلّمون أنفسهم طوعياً له".[1]

وسواء أكانت هذه الإجابة الساخرة على أحد المعتقدات الأساسية للمسيحية مستوحاة من مصادر جدلية يهودية أم لا (على الرغم من أن هذا الاحتمال لا يمكن استبعاده: فلغته الأم كانت السريانية)،[2] فهي تعكس بشكل واضح مدى انتشارها في العالم اليهودي، وكذلك في العالم اليوناني الروماني. وتترك لفطنة ترتوليانوس الفارغة تلخيص ما يعتقده اليهود بيسوع. عندما يتصور بحيوية اليوم الأخير – مع الأباطرة

---

(1) Lucian, *Death of Peregrinus*, 13 (*Selected Satires ofLucian*, ed. and trans. Lionel Casson, New York and London: Norton, 1962, p. 369 .(

(2) انظر: *The Dead Comes to Life*, 19 (*Lucian*, vol. 3, trans. A. M. Harmon, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1921; reprint, 2004, pp. 30f.); *The Double Indictment*, 25 (ibid., pp. 134f.), 27 (pp. 136f.)

الذين ادَّعوا أنّهم أخذوا إلى السماء، حكام الأقاليم الذين اضطهدوا المسيحيين، الفلاسفة، الشعراء، التراجيديون، المصارعون، وأخيرا اليهود "، الذين صبّوا جام غضبهم على الرب، "كلهم يحترقون بنار جهنم، ثم يقولُ: إنهُ سيقدّم جوابه المظفر على اليهود:[1]

هذا هو، سأقول،

ذاك ابن النجار أو ابن البغي (*quaestuaria*)،

ذلك المنتهك للسبت،

ذلك السامري والذي مَسّهُ الشيطان!

هذا هو، الذي اشتريته من يهوذا!

هذا هو، الذي ضُرب بالقصبة والقبضة،

الذي دُنّس بالبصاق،

الذي أعطي المر والخل للشرب!

هذا هو، الذي سرقه تلاميذه سراً بحيث يُقال إنهُ قام،

ما لم يكن البستاني قد نقله،

حتى لا يعطب الخس بحشد المتفرجين!

[1] Tertullian, *De spectaculis*, 30 (*Tertullian Apology*—De spectaculis, transl. Glover, pp. 298f. :حول هذا المقطع، أنظر). Horbury, *Jews and Christians*, pp. 176–179.

تؤخذ معظم هذه الإهانات الجدلية من العهد الجديد مباشرة،[1] باستثناء السامري والبستاني: كانت ثمة محاولة بالنسبة للأول من أجل المطابقة بين يسوع وسيمون الساحر، الذي كان يقيم في السامرة (التأكيد من جديد على أن يسوع ساحر)،[2] ٦٥أما الثاني فربما أنه إشارة إلى يوحنا ١٥:٢٠ **[قال لها [مريم المجدلية] يسوع: يا امرأة، لماذا تبكين؟ من تطلبين؟ فظنت تلك أنه البستاني، فقالت له: يا سيد، إن كنت أنت قد حملته فقل لي: أين وضعته، وأنا آخذه]**، حيث تخطئ مريم المجدلية، حينَ تعتقد أنَّ البستانيَ أخذَ جثمان يسوع الذي كان قد قام من بين الأموات. ولا شك هنا بأن قمة التشويه اليهودي لحياة يسوع ومصيره، التي بدأت بالتلميح إلى ولادته كابن لعاهرة، هي مؤامرة تلاميذه لسرقة جثته من القبر من أجل اختلاق قيامته. وترتليانوس هو المؤلف الأول، الذي يتجاوز العهد الجديد ويزيد من حدة سخريته حين يقدّم البستاني على أنه قلق للغاية بشأن خضرواته.[3]

الإفخارستيا، العنصر المركزي الآخر في الممارسة المسيحية، مذكورة في مصادرنا اليهودية مرة واحدة فقط، وأيضاً فقط في البابلي. ومن المثير للاهتمام هنا، أن التلمود لا يربط بينها وبين الموضوعة السيئة حول أكل لحوم البشر التي كانت بارزة جداً في المصادر الوثنية والمسيحية. لكن ما لا يرويه التلمود، يكشف عما هو ليس أقل من إحساس شرير بالفكاهة: يعاقب يسوع بجلوسه إلى الأبد في جهنم في براز أتباعه، الذين يعتقدون أنهم من خلال تناول لحمه وشرب دمه، سوف يعيشون إلى الأبد.

---

[1] ابن النجّار: متى ٥٥:١٣؛ مرقس ٦:٣؛ ابن عاهرة: أنظر سابقاً، الفصل الأول؛ منتهك السبت: متى ١٢: ١ – ١٤؛ مرقس ٢: ٢٣:٦؛ لوقا ٦: ١ – ١١؛ الممسوس بالشياطين: متى ٣٤:٩، ٢٥:١٠، ٢٤:١٢؛ مرقس ٢٢:٣؛ لوقا ١١: ١٤-٢٣؛ يوحنا ٤٨:٨ (السامري الممسوس بالشياطين)، ٢٠:١٠؛ ابتيع من يهوذا: متى ٢٦: ١٤ وما بعد؛ مرقس ١٤: ١٠ وما بعد؛ لوقا ٢٢: ٣ – ٦؛ ضرب بالحربة والقبضة: متى ٣٠:٢٧؛ مرقس ١٩:١٥؛ يوحنا ٣:١٩؛ بصقوا عليه: متى ٣٠:٢٧؛ مرقس ١٩:١٥؛ أعطي خلاً وخردل كي يشرب: متى ٣٤:٢٧؛ مرقس ٢٣:١٥؛ يوحنا ٢٩:١٩ (الخل وحده عند يوحنا)؛ سرقه تلاميذه: متى ٦٤:٢٧؛ ٢٨: ١٢ – ١٥؛ صاحب البستان: يوحنا ١٥:٢٥ (عند يوحنا فقط).

[2] سفر أعمال الرسل ٨: ٩ – ١٣؛ أنظر أيضاً: يوحنا ٤٨:٨

[3] هذه المقولة موجودة بقوة في *تولدوت يشو*؛ مثلها مثل ولادة يسوع من عاهرة.

وهذا يمثل، كما رأينا، عكساً ساخراً لوعد يسوع لتلاميذه، أنهُ هو خبز الحياة وأن كل من يأكل لحمه ويشرب دمه، سوفَ ينال الحياة الأبدية. وفي العهد الجديد، يُعرب اليهود عن عدم تصديقهم لهذا الزعم الغريب. الآن، في التلمود، يجسّد عدم التصديق هذا ذاته في قصة غريبة لا نظير لها في الأدب اليوناني والروماني.

المصادر الفلسطينية مقابل البابلية

دعونا الآن نلقي نظرةً فاحصةً على مصادر الحاخامية، التي تقدم لنا وجهة نظرها حول يسوع والمسيحية، وبشكل أكثر تحديداً، على العلاقة بين المصادر الفلسطينية والبابلية. والتفريق هنا مكشوف تماماً: النصوص التي تشير بأكثر ما يمكن من التصويرية والصراحة لحياة يسوع ومصيره، إنما هي موجودة فقط في البابلي. وهذا ينطبق على:

- يسوع لقيط، ابن عاهرة: مع أن بن ستادا\ساترا لا يظهر في المصادر الفلسطينية (توسفتا، يروشالمي) – ليس عن طريق الصدفة أن يكون الشخص الذي يستورد السحر من مصر (يروشالمي) – فالتماهي مع اللقيط (يسوع)، ومن ثم مع الرواية المناقضة لقصة ولادة يسوع في العهد الجديد، محفوظ لنا في البابلي.

- يسوع ابن/تلميذ سيء، مذنب بالاختلاط الجنسي بلا حلال ولا حرام.

- يسوع تلميذ تافه يمارس السحر ويصبح من عبدة الأوثان (النص الموازي اليروشالمي يستبعد أي إشارة إلى يسوع).

- الوصف التصويري والمفصل لإعدام يسوع.

- تلاميذ يسوع (كشيفرات لمصيره الخاص)،

• عقاب يسوع في جهنم.

هذه قائمة مؤثّرة تتضمن بشكل واضح للغاية، اثنتين من الروايات المناقضة الرئيسة لأحجار الزاوية في حياة يسوع في العهد الجديد – ولادته وموته المؤلم. لا شك، إذن، أن جوهر قصة يسوع الحاخامية محفوظ في التلمود البابلي. بل يمكننا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك: إن راف حسدا، الأمورا البابلي من الجيل الثالث (مات عند بداية القرن الرابع الميلادي)، هو الذي ينقلُ تقاليد حول أم يسوع الزانية والابن/التلميذ السيء، وكذلك يضيف، إلى قصة اليعازر بن هيركانوس، تعليمات تقضي بالابتعاد أربعة أذرع عن العاهرة. لقد درس راف حسدا في أكاديمية سورا، ومن المحتمل تماماً أن هذه الأكاديمية كانت "مركز" التقاليد البابلية حول يسوع (والتي لم تكن بأي حال من الأحوال مقتصرة على سورا لأن حاخامات بومباديتا يشاركون في النقاش حول أم يسوع وزوجها/حبيبها).

على النقيض من ذلك، تبرز صورةٌ مختلفةٌ جداً في المصادر الفلسطينية. هناك، لا يتم الاقتراب من يسوع مباشرة؛ والتركيز الرئيسي، هو على قوى الإشفاء عند تلاميذه (وأبرزهم يعقوب الغامض الذي من كفر سخانيا/سما)، ومن هنا جاءت السمة الهرطقية للطائفة التي أسسها. تتمركز النصوص الفلسطينية حول السحر: القوة الساكنة في السحر، كيف تعمل، والسلطة المتعلقة به. على هذه الخلفية يصوّر الحاخام اليعازر كشخص يستخدم سلطته السحرية ضد سلطة زملائه الحاخامات والذي وفقاً لذلك لا بد من القضاء عليه. والتهم التي وجهت إليه من قبل الحكومة الرومانية تبدو وكأنها تشير إلى طقوس عربدة جنسية معروفة في المصادر الوثنية والمسيحية.

من هنا فالمصادر الفلسطينية تستهدف أصل الطائفة المسيحية، التي نشأت على أرضية مشتركة مع اليهودية – إنها تكشف عن التهديد الذي لا بد أن شعر به

الحاخامات الفلسطينيون، خوفهم، ولكن أيضاً آليات الدفاع عندهم. على هذا النحو، فهي تعكس "الإنجذاب الحاخامي إلى المسيحية والنفور منها في آن"،[1] فهي تصف البداية الأولى بالذات على أنها "افتراق الطرق"-، لكنه افتراق احتاجَ إلى العديد من الأجيال. مع ذلك لا بد من التأكيد على أن هذه "اللقطة" قَدْ تمَّ تجميدها، إذا صح القول، على الأغلب في المصادر الفلسطينية. هناك، تبدو الطائفة الجديدة، وكأنها استحوذتْ مِنْ قِبلِ صيرورة أخذت شكل حركة ضد الحاخامات، الشكل الحاخامي لليهودية، ضد السلطة الحاخامية، حركة اشتبه بها علاوة على ذلك بأنها الفسق المسيحي.

خلاصة القول، أنه في حين تكشف عبارات الحاخامات الفلسطينيين (القليلة) عن التقارب النسبي مع الطائفة المسيحية الناشئة، عن أصلها بالذات و"لونها المحلي"، يركز البابلي الاهتمام على شخص يسوع، خاصة ولادته وموته.[2] بعبارة أخرى، وهو ما يدهش بما فيه الكفاية، وحده المصدر الأخير – المصدر الذي هو بعيد جغرافياً أيضاً عن موقع الحدث – الذي يتناول صراحة وعلناً الشخصية الرئيسية في الأحداث. هذه النتيجة الملفتة تستحق أن نوليها اهتمامنا بشكل كبير للغاية، لأنه قد تم تجاهلها إلى حد كبير من قبل معظم العلماء الذين تناولوا يسوع في التلمود.

---

[1] Boyarin, *Dying for God*, p. 27 .

[2] ريتشارد كالمن ("Christians and Heretics," pp. 160ff) يؤكّد أيضاً على الفرق بين المصادر الأقدم (الفلسطينية) و المصادر الأحدث (بشكل رئيس البابلية، لكن أيضاً بعض الفلسطينية). إضافة إلى إمكانية المواقف التاريخية المختلفة (المصادر الأقدم تبدو متقبلة لجاذبية المسيحية، أما المصادر المتأخرة فهي أكثر نقدية بكثير) فهو يلعب بالمواقف البلاغية الحاخامية المتبدلة (ص ١٦٣)، لكن، وبشكل خاص، " ميل التلمود البابلي لأن يتضمن مواداً مستبعدة عن التوليفات الفلسطينية " (ص ١٦٧). هذه الفكرة تحظى بكثير من التطوير في كتابه الجديد، *Jewish Babylonia: Between Persia and Roman Palestine* .

لماذا البابلي؟

أولاً، السؤال الذي يحتاج إلى معالجة: لماذا لم تكن المصادر الفلسطينية؟ لماذا اليروشالمي والمدراشيم يضبطان النفس بالنسبة للتقاليد المتعلقة بشخص يسوع أو بردود الفعل عليها؟ الجواب على هذا السؤال سهل نسبياً: كانت اليهودية الفلسطينية تحت التأثير المتنامي المباشر والمستمر للمسيحية في الأرض المقدسة. عندما هزم إمبراطور الغرب، قسطنطين، إمبراطور الشرق، ليسينيوس، عام ٣٢٤ م، كانت أول مرة يصبح فيها مسيحي حاكماً لفلسطين - مع آثار ذلك العميقة وطويلة الأمد أقلّه لليهود. وبالفعل، ففي عام ٣١٣، أصدر قسطنطين مرسوم ميلانو الذي منح المسيحية وضعاً قانونياً، وأنهى رسمياً اضطهاد المسيحيين. الآن، بعد انتصاره على منافسه في الشرق، صار باستطاعة قسطنطين أن يصدر - وينفّذ - المرسوم أيضا في شرق إمبراطوريته، بما في ذلك فلسطين. بدأت الآن عملية لا مفر منها ولا رحمة فيها والتي كان من شأنها أن تؤدي إلى انتصار في نهاية المطاف للمسيحية في فلسطين، انتصار لم يترك اليهود كما هو واضح ليسوا غير متأثرين به. انتشرت الجماعات المسيحية في جميع أنحاء فلسطين، فتم بناء الكنائس المسيحية، وتم إنشاء البنية التحتية للمسيحية، وتم جذب الحجاج المسيحيين من جميع أنحاء الإمبراطورية. زارت هيلانة والدة الإمبراطور فلسطين عام ٣٢٧، فأسست عدداً من الكنائس، كان أهمها وأروعها كنيسة القيامة في القدس وكنيسة المهد في بيت لحم (على الرغم من أن بناء الكنيسة الأولى كان بدأ بالفعل قبل وصولها في القدس: لا شك أن الإمبراطور لم يكن بحاجة إلى الكثير من الإقناع من قبل والدته). تم العثور على قطع أثرية بأعداد كبيرة، ليس أقلها بقايا الصليب، التي يزعمون أنها اكتشفت في الوقت المناسب من قبل الملكة بالذات، الأمر الذي شكل عامل الجذب الرئيسي لكنيسة القيامة.

صعودُ المسيحية في فلسطين، لا يعني أن اليهود حرموا من جميع حقوقهم وأضحوا تحت تهديد الاضطهاد المستمر؛ صورة قاتمة كهذه[1] لا تنصف حتماً ازدهار الحياة الدينية والثقافية اليهودية رغم واقع الأمر، والذي كان معظمه في الجليل بعد ثورة بار كوخبا. لكن لا يمكن لنا أن نشك، أيضاً، أن الحرية الدينية والسياسية لليهود راحت تصبح أكثر محدودية، بسبب تنامي التشريعات المعادية لليهود وأن اليهود بدأوا يصبحون أقلية تدريجياً مقابل الأغلبية العدوانية على نحو متزايد من المسيحيين في فلسطين. ولا يمكن لنا أن نتفاجأ ومن ثم، إذا لم يكن مناخ كهذا مواتياً للقيام بنقاشات موضوعية بين اليهود والمسيحيين، ناهيك عن النقد اليهودي لبطل الدين المسيحي.

إذا قارنا وضع اليهود والمسيحيين في فلسطين مع الشروط التي عاش بموجبها الطرفان في بابل، فسوف نحصل على صورة مختلفة. ففي ظل سلالة الساسانيين، التي استبدلت في القرن الثالث للميلاد بالأرشكيين البارثيين، صار الدين الزرادشتي، بعدائيته القوية بين الخير والشر وعبادته للنار، القوة الدينية التوحيدية في الإمبراطورية الفارسية شاسعة الحجم ومتعددة الأعراق. وسواء أكان بإمكاننا أن نصف الزرادشتية كدين دولة أم لا، كما يقترح بعض العلماء،[2] ليس ثمة شك في أنها كانت وثيقة الصلة بمطالبة الملوك الساسانيين بالسلطة؛ وهم الذين روجوا لها واستخدموها أساساً لتحقيق أغراضهم السياسية.[3] فاسبغوا على الماجي (*المجوس*)، كهنة الدين

---

[1] من أبرز المناصرين نجد: Avi-Yonah, *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, New York: Schocken, 1976, pp. 158ff., 208ff

[2] Geo Widengren, *Die Religionen Irans, Stuttgart*: Kohlhammer, 1965, pp. 274ff.; Jes Asmussen, "Christians in Iran," *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (2): *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 933; Richard N. Frye, The *History of Ancient Iran*, Munich: Beck, 1984, p. 301

[3] أنظر بشكل خاص التحليل الدقيق في Josef Wiesehöfer, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London and New York: I. B. Tauris, 1996, pp. 199ff.

الزرادشتي، سلطة غير محدودة تقريباً (عندما كانوا يرون الأمر مناسباً سياسياً)، وهذا من أرفع وجهات النظر السياسية الوطنية التي لم تفرق كثيراً إلى أية ديانة منحرفة كان ينتمي من هو ضحية الحماس الديني المجوسي. ويمكن لنا أن نصادف مثالاً تصويرياً على هذه الحماسة الزرادشتية ضد أي دين آخر في النقش الشهير الذي يقدّمه كتير Katir، أحد أقوى الكهنة المجوس في عهد بهرام الثاني (٢٧٦-٢٩٣):

ولمحبة أوهرمزد[١] والآلهة، ومن أجل نفسه، رَفَع [بهرام الثاني] من مكانتي [مكانة كتير Katir] وألقابي في الإمبراطورية. . . . وفي جميع الأقاليم، في كل جزء من الإمبراطورية، فإنَّ أفعال عبادة أوهرمزد والآلهة قد تم تعزيزها. فالديانة الزرادشتية والمجوس تم تكريمهم كثيراً في الإمبراطورية. وحصلت الآلهة، "الماء"، "النار" و "الحيوانات الأليفة" على رضا كبير في الإمبراطورية، لكن أهريمان[٢] والأوثان عانوا من ضربات عظيمة وأضرار جسيمة. واختفت مذاهب أهريمان [الكاذبة] والأوثان من الإمبراطورية وفقدت مصداقيتها. واليهود (*ياهود*) والبوذيون (*شامان*)، الهندوس (*برامن*)، النصارى (*ناسرا*) والمسيحيون (*كريستيان*)، المعمدانيون (*ماكداغ*) والمانويون (*زانديك*) حطموا في إمبراطوريته، دُمِّرت أوثانهم، وأبيدت مساكن الأصنام وتحولت إلى بيوت ومقاعد للآلهة.[٣]

هذا إعلان قوي من الديانة الزرادشتية – إعلانٌ للحربِ، ضد كل الديانات الرئيسية الأخرى في الإمبراطورية الفارسية. اليهود والمسيحيون،[٤]جنباً إلى جنب مع غيرهم من الهرطقات، هُمْ على قدم المساواة بقدر ما يتعلّق الأمر بالغضب العارم

---

[١] أهورا مازدا، "إله الخير".

[٢] إله الشر، عدو أهورا مازدا.

[٣] من أجل ترجمة إنكليزية؛ أنظر: Wiesehöfer, *AncientPersia*, p. 199

[٤] من أجل الفرق بين "النصارى" (يفترض أنهم مسيحيون من أصل فارسي) و"المسيحيين" (يفترض أنهم مسيحيون مبعدون من أصل غربي)؛ أنظر: Sebastian P. Brock, "Some Aspects of Greek Words in Syriac," in idem, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London: Variorum, 1984, pp. 91–95; Asmussen, "Christians in Iran," pp. 929f

المجوسي، حيث لا فرق بينهما على الإطلاق (حتى وإن ذكر اليهود أولاً). مع ذلك لا ينقل هذا الموقف الرسمي، أو بالأحرى الأمثولة المرغوبة، لرجال الدين الزرادشتي الصورة الكاملة. فالواقع كان مختلفاً تماماً.

والحقيقة أن المسيحيين كانوا أسوأ حالاً بكثير من اليهود،[1] وهذا لأسباب سياسية ملموسة للغاية: عندما أصبحت المسيحيةُ الدينَ المعترف به رسمياً، والذي هو برعاية قسطنطين وخلفائه، صارت المسيحية فجأة العدو الرئيسي للإمبراطورية الساسانية– وهذا لم يترك وضعية الرعايا المسيحيين عند الساسانيين دون تأثير. صار المسيحيون مشتبهاً بهم بعدم الولاء للدولة، وبأنهم يفضلون العدو، وبأنهم "طابور خامس" لروما في قلب الإمبراطورية الساسانية.[2] اندلعت أعمال اضطهاد على نطاق واسع ضد المسيحيين، أولاً في ظل شابور الثاني (٣٠٩-٣٧٩)، ومن ثم في ظل يزدجرد الأول (٣٩٩ - ٤٢١)، بهرام الخامس (٤٢١-٤٣٩)، ويزدجرد الثاني (٤٣٩ -٤٥٧).

---

(١) حول مكانة اليهود في ظل الحكم الساساني أنظر بشكل خاص المقالة الكلاسيكية: Geo Widengren, "The Status of the Jews in the Sassanian Empire," in *Irania Antiqua*, vol. 1, ed. R. Ghirshman and L. Vanden Berghe, Leiden: Brill, 1961, pp. 117–162; and Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, vols. 1-5, Leiden: Brill, 1967–1970.
من الدراسات الأكثر حداثة وتخصصاً، نذكر: Isaiah M. Gafni, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era: A Social and Cultural History*, Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 1990 (in Hebrew); Robert Brody, "Judaism in the Sasanian Empire: A Case Study in Religious Coexistence," in *Irano-Judaica II: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, ed. Shaul Shaked and Amnon Netzer, Jerusalem: Yad Itzhak Ben-Zvi, 1990, pp. 52–62; Shaul Shaked, "Zoroastrian Polemics against Jews in the Sasanian and Early Islamic Period," in *Irano-Judaica II*, ed. Shaked and Netzer, pp. 85–104

(٢) أنظر: Asmussen, "Christians in Iran," pp. 933ff.; Sebastian P. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties," in *Religion and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. Stuart Mews, Oxford: Blackwell, 1982, pp. 5ff

عندما دخل قسطنطين، قبل فترة وجيزة من وفاته عام ٣٣٧، أرمينيا التي كانت قد اعتنقت المسيحية حديثاً، اجبر شابور الثاني على مواجهة مباشرة مع خصمه المسيحي. من الواضح أن هذا التهديد على الباب الأمامي تماماً للإمبراطورية الساسانية (مع حدود يصعب السيطرة عليها) لَمْ يبق دون أن يلحظه المسيحيون الساسانيون وربما يكون أثارَ توقعات معينة. ونحن نعرف أن حتى عام ٣٣٧،[١]كان أفراهاط، أحد آباء الكنيسة من السريان، يعلن مظفراً في كتابه *احتجاج ٥* النصر النهائي لقسطنطين والمسيحيين:

لقد حصل شعب الله على الازدهار، والنجاح في انتظار الرجل الذي كان أداة الازدهار [قسطنطين]؛ بل إن كارثة تهدد الجيش الذي جمعته الجهود التي يبذلها رجل شرير وفخور ومتفخ بالغرور [شابور]. . . . لن تغزا الإمبراطورية [الرومانية]، لأن البطل الذي اسمه يسوع قادم بقوته، فدرعه سيدعم جيش الإمبراطورية بأكمله.[٢]

لَمْ تغب هذه التوقعات بالتأكيد عن بال شابور،[٣] وازداد تدخل قسطنطيوس، ابن قسطنطين وخليفته في الشرق، في أرمينيا لصالح الحزب الموالي للمسيحية. عندما حاصر شابور، عام ٣٣٨، المدينة الحدودية نصيبين دون جدوى، راح أخيراً يأخذ إجراءات ضد رعاياه المسيحيين، ليبدأ أوّل الاضطهادات الذي استمر لفترة طويلة (حوالي أربعين عاماً) للمسيحيين في الإمبراطورية الساسانية. ومعلوماتنا عن هذا الاضطهاد ترجع إلى مجموعة كبيرة من النصوص باللغة السريانية، التي يعود تاريخها

---

[١]ربيع عام ٣٣٧ أو بداية صيفه: Timothy D. Barnes, "Constantine and the Christians of Persia," *JRS* 75, 1985, p. 130

[2]Aphrahat, Demonstration V:1, 24, in *PatrologiaSyriaca* I:1, ed. J. Parisot, Paris: Firmin-Didot, 1894, cols. 183–184 and 233–234.

[٣]بارنس، في عبارته الختامية (Constantine and the Christians of Persia," p. 136) يضع جوهر اللوم على قسطنطين: "كان قسطنطين هو الذي حقن بعداً دينياً في نزاع الحدود الاعتيادي، من خلال التماسه مناشدة رعايا شابور من المسيحيين بالنوع ذاته من طريقة مناشدته لرعايا ماكستيوس المسيحيين ٣١٢ وليسنيوس عام ٣٢٤. خامس براهين أفراهاط يوضح الجواب الذي وجده".

إلى زمن شابور الثاني وتدعى أعمال الشهداء.[١] إنها متفاوتة القيمة التاريخية، لكنها تعطينا على العموم صورة حية عن الوضع.[٢]

واحد من أبرز النصوص، استشهاد مار سمعان، كاثوليكوس الكنيسة المشرقية، يحدد لهجة القضايا السياسية والدينية المعنية ويعرض خليطها الذي لا يتجزأ. وعندما أصدر شابور مرسوماً يفرض على رعاياه المسيحيين ضرائب مزدوجة، رفض سمعان الانصياع، ووفقاً لأعمال الشهداء، انغمس في نقاش طويل مع الملك وكبار الشخصيات، والذي انتهى أخيراً باستشهاده. وقد دوّن رفض سمعان حسب الأصول من قبل المسؤولين الفرس الذين قدّموا تقريرهم إلى الملك، الذي هتف، بردة فعل من الغضب والحنق: "يريد سمعان أن يجعل أتباعه وشعبه يتمردون على مملكتي ويحولهم إلى عبيد لقيصر (*كايسار*)، أخيهم في الدين. ولذلك لَمْ ينصع لطلبي!"[٣] "قيصر"، بطبيعة الحال، هو الإمبراطور المسيحي قسطنطين، وما هو على المحك هنا، في بداية الجدل بالذات، ليس النزاع الديني (لكني أؤكّد سيأتي هذا مباشرة) بل ولاء رعاياه المسيحيين للملك. بعكس اليهود الذين كانت لديهم كل الأسباب، لأن لا يثقوا بالإمبراطور المسيحي (بسبب حكمه في فلسطين) وأن يكونوا مخلصين للملك الساساني، فقد أثار المسيحيون شبهة الخيانة.

---

(١) *Acta Martyrum et Sanctorum*, vol. 1–7, ed. Paul Bedjan, Paris and Leipzig: Harrassowitz, 1890–1897؛ قطع مختارة باللغة الألمانية نجدها في Oskar Braun, *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer. Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben*, aus dem Syrischen übersetzt, Kempten and Munich: Kösel, 1915

(٢) أنظر: Gernot Wiessner, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrenüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1967; and the learned review by Sebastian Brock in *Journal of Theological Studies*, n.s., 19, 1968, pp. 300–309. بغض النظر عن تاريخية سفر الأعمال، فإن سفر الأعمال يعكس بلا شك بيئة ثقافية والتي يستجيب لها اليهود.

(٣) *AMS* II, p. 142; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 13؛ الترجمة الإنكليزية نجدها في Brock, "*Christians in the SasanianEmpire*," p. 8.

وهذا هو بالضبط ما يواصل أعمال سمعان الحديث عنه. اليهود، كما يقول، ليسوا فقط على بينة من عدم ولاء المسيحيين للملك، بَلْ استفادوا على نحو فعال منه لتشويه اسم المسيحيين أمام شابور. باستخدام ترسانة كاملة من الصور النمطية المسيحية المعادية لليهود (كان اليهود دائماً ضد المسيحيين، فقد قتلوا الأنبياء، صلبوا يسوع، رجموا الرسل، وهم عطشى لدماء المسيحيين)، يدعي أعمال سمعان، أنَّ اليهود افتروا على سمعان كما يلي: حين يرسل شابور، ملك الملوك، الخطابات الطويلة والحكيمة إلى الإمبراطور المسيحي (*كايسار*)، بجانب الهدايا الرائعة، تستقبل بالرفض؛ لكن عندما يرسل له سمعان رسالة سقيمة، ينهض الإمبراطور على قدميه فوراً، فيرحب بالرسالة بكلتا يديه ويستجيب لطلبات سمعان. ويكمل الأعمال حديثه، فيقول: "وعلاوة على ذلك، ليس لديك [شابور] سر من أسرار الدولة لم يكتب به [سمعان] لقيصر فوراً وينقله إليه !"[1] وهكذا فهذا هو ما كان يحصل، حتى لو أنهم لم يحرّضوا على الاضطهاد الساساني للمسيحيين، فاليهود، الأعداء الدائمون ليسوع وأتباعه، أيدوا ذلك بفعالية.[2]

إذا نظرنا إلى القضايا الدينية الأكثر عينية التي يطرحها أعمال الشهداء، فسوف نجد عدداً من الموضوعات التي كثيراً ما يتم التأكيد عليها. أولاً، وقبل كل شيء، هو رَفْضُ المسيحيين لعبادة الشمس والنار، الغرضين الأقدسين في الزرادشتية.[3] أولُ استشهادٍ موصوف في الأعمال، ألا وهو، استشهاد الأسقف شابور وأخوته في

---

(1) *AMS* II, p. 143; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 14

(2) انظر: The Chronicle of Arbela, 54:2–3 (Kawerau), quoted in Wiesehöfer, *Ancient Persia*, p. 202: " وفتروا [اليهود والمانويون] لهم [لكهنة المجوس] أن المسيحيين كلهم كانوا جواسيس للرومان. فلا شيء يحدث في المملكة لا يكتبون به لأخوتهم الذين يعيشون هناك ". تقترح ناعومي كولتون-فروم ("A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia," *JJS* 47, 1996, pp. 45–63) نوعاً من التمييز بين التورط اليهودي في الاضطهاد المادي للمسيحيين (الذي هو غير مرجح) وبعض أنواع " الاضطهاد " الروحاني عن طريق جذب أشخاص إلى اليهودية من ضمن الجماعة المسيحية أو تقويض أسس اعتقاداتهم (ص ٥٠).

(3) انظر: Asmussen, "Christians in Iran," pp. 937f.; idem, "Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus," *Studia Theologica* 16, 1962, pp. 11ff.

الدين،[1] يبدأ بهذا الاتهام من المجوس، بأنهم لا يستطيعون ممارسة شعائرهم الدينية بسبب المسيحيين، الذين "يحتقرون النار، يسبّون الشمس، ولا يكرمون المياه."[2] اتهامات أخرى، هي أن المسيحيين يَرفضونَ تناول الدم (أي ذبح اللحوم طقسياً)، دفن موتاهم في الأرض، وغالباً ما يرفضون الزواج، وبدلاً عن ذلك يجعلون من البتولية مثالهم الأعلى.[3] وكثيرٌ من هذه العادات المسيحية كانت مكروهة عند الزرادشتيين، لكن لا بد أنَّ معظمها وجد حظوة في أعين اليهود. بعبارة أخرى، وفيما يتعلق بكثير من الحساسيات الدينية الزرادشتية، لَمْ يكن ثمة كثير من الفرق بين المسيحيين واليهود (وكان كثيرKatir على حق ومن ثم، حين يضع الإثنتين على حد سواء على قدم المساواة). استثناء واضح هو مسألة البتولية، كمثلٍ أعلى، التي تظهر في جميع قصص استشهاد النساء تقريباً.[4] ومن الواضح أن شيئاً من ذلك لم يوافق عليه اليهود، أيضاً، وهو ما يذكرنا على الفور بهجوم البابلي على قصة الولادة في العهد الجديد (ولادة يسوع من عذراء). ونحن لا نعرف ما إذا كان اليهود يقفون وراء النقد الزرادشتي للزعم المسيحي، بأنَّ الله ولدَ من امرأةٍ بشرية (التي لم يكن سلوكها علاوة على ذلك فوق مستوى الشبهات).[5] لكن لا يمكن بالتأكيد استبعاد إمكانية ذلك.

---

[1] يرجع إلى العام ٣٣٩، أي قبل البداية الرسمية للاضطهاد. ((Braun, Ausgewählte Akten, p. xvii)).

[2] *AMS* II, p. 52; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 1 .

[3] أنظر الخلاصة المفيدة في استشهاد الأسقف أكيشما: *AMS* II, p. 361; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 116

[4] مثال جيد على هذا هو مارتا، ابنة بوساي (التي استشهد قبلها)، الذي يحثها القاضي بقوة، قائلاً: " أنت فتاة شابة، وجميلة جداً على ذلك. اذهبي وجدي لك زوجاً، تزوجي وأنجبي أطفالاً؛ ولا تمسكي بعذرك الباطل المقزز حول العهد [" نذر البتولية "]! " (*AMS* II, pp. 236f.; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 78f).

[5] شواهد عند أسموسن، " المسيحيون في إيران " ص ٩٣٩؛ أنظر أيضاً: Asmussen, "Das Christentum in Iran," pp. 15f

المزيد من الشواهد نجدها في Ian Gillman and Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999, p. 115: " يعترف المسيحيون أيضاً بخطأ آخر. يقولون إن الله، الذي خلق السماء والأرض، ولد من عذراء اسمها مريم، والتي كان زوجا يدعى يوسف ".

أهم من ذلك، هو أن مصير العديد من الشهداء المسيحيين، بدءاً بالاضطهادات الطويلة في ظل حكم شابور الثاني، لمْ يغبْ عن نظر اليهود الساسانيين؛ في الواقع، كما رأينا، ربما أنهم لعبوا دوراً نشطاً في تعزيز الشبهات عند السلطات الساسانية فيما يتعلق بالمضامين السياسية المرتبطة بالطائفة المسيحية المنشقة. وقد أشارَ يس أسموسن إلى حقيقة، أنَّ سِجلَ الشهداء martyrologies المحفوظ في أعمال الشهداء السرياني يتبعُ أمثولة " *تقليد للمسيح*، واعيةً بهدفِ جعلِ تفاصيل وفاة الشهيد مطابقة قدر الإمكان لآلام يسوع،"[1] ومن بين مختلف الخصائص التي يوردها، إثنتان تفيدان في توضيح سياق حديثنا على نحو خاص: أنَّ الجمعة هو اليوم المفضل للاستشهاد، وأنَّ جثة الشهيد يتم أخذها بعيداً في الخفاء. وفيما يتعلق بالأولى، فالأعمالُ يذكرُ صراحةً، أنَّ سمعان وأصحابه حكم عليهم وَنُفِّذَ فيهم الحكم يوم الجمعة، بين الساعة السادسة والساعة التاسعة، وهو تحديداً الوقت الذي حُمِلَ فيه يسوع الصليب ليصلب أخيراً.[2] ومن المثير للاهتمام، أن غوهاشتازاد Guhashtazad، وهو مسؤول فارسي رفيع ومسيحي، والذي ينفي في البداية إيمانه المسيحي ولا يقبل بعواقب ذلك، إلا في المحاولة الثانية، أُعتبر أنهُ لا يستحقُ أن يستشهد إلاَّ يوم الخميس، الثالث عشر من نيسان؛[3] كذلك فإن بعضهم – وربما يكونون بأهمية أدنى – يموتون لاحقاً في أي يوم جمعة فحسب، وليس فقط في يوم جمعة إعدام يسوع.[4]

---

(1) Asmussen, Christians in Iran, p. 937

(2) *AMS* II, p. 191; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 45; *AMS* II, p. 206; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 56

(الأولى تشير إلى الحكم في الساعة السادسة من يوم الجمعة، أما الأخيرة فتشير إلى تنفيذ حكم الإعدام في الساعة التاسعة).

(3) *AMS* II, p. 177; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 36.

(4) *AMS* II, p. 557; Braun, *Ausgewählte Akten*, pp. 162 (يوم جمعة تشرين الثاني)، ١٨٤ (يوم جمعة في آب)، ٢١٩.

أما فيما يتعلق بأخذ جثة الشهيد بشكل سري، فنحن نتذكر قصة العهد الجديد (فقط في إنجيل متى) من أن كبار الكهنة والفريسيين، طلبوا من بيلاطس حراسة قَبْر يسوعٍ بعنايةٍ لمدة ثلاثة أيام، خوفاً من أنْ يَسْرقَ اليهودُ سراً جثته ويدعون أنه قام من بين الأموات بعد ثلاثة أيام، كما كان الوعد.[1] وفي تقليد واضح لمصير يسوع، يذكر الأعمال في كثير من الأحيان أنَّ أُخوةَ الشهيد من المسيحيين يسلبون أو " يسرقون " سراً الجثمان ومن ثم يدفنونه. وعلى سبيل المثال، فبعد استشهاد الأسقف شابور، جاءَ إخوته المسيحيون، "فسرقوا جثمانه، ودفنوه سراً."[2] وفي حالة أكيبشما Akebshema قام جلادوه بحراسة جثمانه، الذي لَمْ يدفن، لكن بعد ثلاثة أيام (!)، أخذه رهينة أرمني (ومن ثم مسيحي) سراً.[3] شهيد آخر، اسمه يوسف، أخذ بعيداً، وكما يقول النص صراحة، "مخفياً – لا نعرف إنْ من قِبل اللهِ أو من قِبل إنسان، لأن [جثته] لَمْ تُرَ ولا يُعرف مكانها".[4] وبالمثل، فإن جثة الراهب مار كيواركيس تُعرضُ لثلاثة أيام وثلاث ليال على الصليب، يحرسها كثير من الجنود، "لئلا يأتي المسيحيون سراً ويسرقون الجسد الطاهر والمقدس ".[5] هذا ليس مجرد *تقليد للمسيح*، بل هو أكثر من ذلك، إنه عكس لقصة متى: ما يضعه متى في فم اليهود – الخوف من أن يسرق تلاميذُ يسوع أو أي شخص آخر جسده ليزعموا أنه قام من بين الأموات – يعتمد الآن من قبل المسيحيين ويأخذ طابعاً إيجابياً. نعم، تقول سير الشهداء، إنَّ جثامين الشهداء تُؤخذُ سراً، من قبلنا نحن المسيحيون، لا لتزوير قيامة، بَلْ لتسهيلها (حالة يوسف واضحة بشكل خاص حيث نجد في النص تلميحاتٍ صريحةٍ إلى إمكانية

---

[1] متى ٢٧: ٦٢ – ٦٧. نجد عند يوحنا تفصيلاً هاماً يقول إن مريم تعتقد أن صاحب البستان ربما يكون أخذ سراً جسد يسوع (يوحنا ٢٠:١٥).

[2] *AMS* II, p. 56; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 4

[3] *AMS* II, p. 374; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 125

[4] *AMS* II, pp. 390f.; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 136. أريد شكر آدم بكر على مساعدتي في توضيح هذا المقطع.

[5] Paul Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1895, pp. 551f.; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 271

قيامته الفورية من بين الأموات). لذلك، وبحس تهكمي، يثبت اليهود في النهاية أنهم كانوا على حق، على الرغم من أن المسيحيين الأوائل، يؤكدون أنهم لَمْ يسرقوا جثمان يسوع لأنه (كما يزعمون)، قامَ من بين الأموات، فإن إخوانهم الساسانيين لديهم عادة سرقة جثامين الشهداء – لتقديم الزعم ذاته على وجه الدقة، أنهم قاموا من بين الأموات.

ولأن هذه الأنماط ومثيلاتها تظهر في العديد من سير الشهداء،[1] يصعب تجنب الاستنتاج، بأنَّ اليهود الساسانيين لا بد أنهم كانوا على علم بها. ومن المؤكد أن أنماطاً كهذه – بدرجات متفاوتة – هي وسائط أدبية تنتمي إلى هذا النوع من سير القديسين المعينة هذه وليست بالضرورة حقائق تاريخية. ومن الواضح، أن ليس كل الشهداء ماتوا يوم الجمعة، لكن نمط *تقليد المسيح* بارز إلى درجة أنه لا يمكننا ببساطة تجاهله كضربٍ من الخيال (ناهيك عن أن لا شيء يتحدث ضد احتمالية أن يكون بعض اليهود الساسانيين كان قد قرأ بالفعل أعمال الشهداء، والذي هو في نهاية الأمر مكتوب باللغة السريانية، وهي لهجة آرامية شرقية قريبة جدا من اللغة الآرامية البابلية). وإذا كان المسيحيون متحمسين جداً لأخذ (وإخفاء) جثامين الشهداء من أجل الإشارة إلى قيامتهم من بين الأموات فهذا عنصر من عناصر سير الشهداء له في الواقع الكثير من المعاني.

وخلاصة القول، إنَّ الوضعَ غيرَ المستقِرِ على نحو متزايد للمسيحيين في الإمبراطورية الساسانية، مع موجات الاضطهاد التي اندلعت في ظل حكم شابور الثاني وتواصلت في ظل حكم بعض خلفائه، يجعل من المحتمل جداً أنَ المناخ الثقافي أمكن له أن يتطوّر، بحيث شعر اليهودُ فيه ليس فقط أنهم أحرار، بَلْ أنَّهم مُشجعون

[1] انظر أيضاً: *AMS* II, p. 206; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 56; *AMS* II, p. 557; Braun, *Ausgewählte Akten*, p. 162; and *AMS* IV, p. 198; Braun, *Ausgewählte Akten*, pp. 176f

على التعبير عن مشاعرهم المعادية للمسيحية – وأنه كان بإمكانهم أن يتوقعوا دعم الحكومة الفارسية لهم في هذا المسعى.[1] من هنا، يجب أن لا نتفاجأ إذا ما وجدنا، أنّ الجدليات الأكثر وضوحاً ضد يسوع هي في التلمود البابلي (وليس في المصادر الفلسطينية).[2] وهناك، في البابلي، فالصراع الذي يبرز لم يعد صراعاً بين يهودٍ ومسيحيين يَهودْ أو يَهودٍ مَسيحيين (أي المسيحية في طور التصنيع)، بَلْ بين يهود ومسيحيين في صيرورة تعريفهم لأنفسهم بالذات (أي، الكنيسة المسيحية). الجدل الذي يشركنا به البابلي هزيل وتم للأسف العبث به من قبل الرقابة المسيحية، لكنه يسمح لنا مع ذلك بإلقاء نظرة عابرة على صراع شرس وحيوي للغاية بين " ديانتين " متنافستين تحت العين المرتابة للسلطات الساسانية.

---

[1] هذا لا يعني القول إن العلاقة بين اليهود والمسيحيين في الإمبراطورية الفارسية كانت عدائية حصراً؛ بالعكس. هنالك الفضاء الثقافي المشترك، وبشكل خاص ما يتعلّق " بالثقافة السكولاستية"؛ أنظر: Adam H. Becker, "Bringing the Heavenly Academy Down to Earth: Approaches to the Imagery of Divine Pedagogy in the East Syrian Tradition," in *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, ed Ra,anan n S. Boustan and Annette Yoshiko Reed, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 185ff., and in more detail Becker's Princeton dissertation, "*The Cause of the Foundations of the Schools*": *The Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (published now as *The Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006); Jeffrey L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2003, pp. 35–38.

زاوية واعدة بلا شك لاكتشاف نقاط تماس بين اليهود والمسيحيين هي الآباء السريان (أفرام وأفراهاط). ومع أنها ليست قضيتي في مراجعة كل المصادر الكامنة للمعرفة اليهودية البابلية بالتقاليد المسيحية بل (وبشكل محدد جداً) أن أكتشف لماذا وجد اليهود أنه من السهل والملائم التحدّث ضد المسيحيين. وتستنتج نعومي كولتون-فروم من *براهين* أفراهاط والمصادر الحاخامية أن اليهود الحاخاميين كانوا منهمكين فعلياً في جدل عنيف ضد المسيحيين " مع أن اليهود لم يتركوا لنا مقالة adversus Christianos [ضد المسيحيين] تشبه مقالة أفراهاط adversus Judaeos، فإن أصداء تذمراتهم ضد المسيحية وتكتيكاتها في الهداية يمكن سماعها في هذه المقاطع [الحاخامية]". ("A JewishChristian Conversation," p. 63). أريد أن أضيف أن أكثر هذه الأصداء تصويراً لمشاعر الحقد المعادي للمسيحية هي المقاطع حول يسوع في التلمود وأن هذه المقاطع هي الأقرب إلى مقالة يهودية ضد المسيحيين adversus Christianos.

[2] هذه الملاحظة (على أساس أكثر عمومية، أي، بالنظر إلى النقد العنيف ضد المسيحية بحد ذاته) كانت تقدّم على الدوام من قبل يوفال، *Two Nations in Your Womb*, pp. 39f., 66.

العهد الجديد

من النتائج الأخرى البارزة في تحقيقنا، هي أنَّ المصادرَ الحاخامية (نعيد من جديد، لاسيما البابلي) لا تشير إلى أفكار مبهمة عن يسوع والمسيحية، بَلْ تكشف عن معرفة – لكنها في كثير من الأحيان ليست معرفة دقيقة – بالعهد الجديد. وبعبارة أخرى، إنها تستجيب لمصدر أدبي، وليس لبعض التقاليد الشفوية الغامضة أو التي فُقدتْ. لا يمكننا إعادة بناء ما الذي بدا في العهد الجديد، وكأنَّ الحاخامات وجدوه أمامهم وكذلك لسنا متأكدين، بطبيعة الحال، ما إذا كانوا قَدْ اطّلعوا على العهد الجديد بأية حال. مع ذلك، فالإشارات النوعية تماماً المقدمة في مصادرنا، تجعلُ من المعقول للغاية، أنَّ بعضَ نُسخٍ من العهد الجديد، كانتْ تحتَ أيديهم.

أي نوع من العهد الجديد قد يكون هذا؟ ونحن نعلم أن "انسجام" الأناجيل الأربعة (الدياتيسارون) الذي ألفه تاتيانوس في القرن الثاني الميلادي، أصْبحَ النصَ المعتمدَ من العهد الجديد للكنيسة السريانية، حتى تَمَّ استبداله (في القرن الخامس) بترجمة سريانية للأناجيل الأربعة المنفصلة (النسخة البسيطة من العهد الجديد).[١] يُقدّمُ لنا الدياتيسارون رواية متواصلة لرسالة العهد الجديد، مؤلفة بشكل حصري تقريباً من الأناجيل الإزائية الثلاثة ومن إنجيل يوحنا؛ وعلى الأرجح كانت لُغَتهُ الأصلية هي السريانية (وليس اليونانية). في عرضه لروايته المتواصلة، بدلاً من النسخ الأربع المختلفة، لَمْ يكن باستطاعة تاتيانوس ترك هيكل الأناجيل الأربعة دون مس،

---

[١] مع أن هذا لا يستبعد إحتمالية أن نسخاً منفصلة عن الأناجيل الأربعة كانت متداولة أيضاً (أنظر مقالة بربارة الاند المشار إليها لاحقاً). من أجل تاتيانوس و الدياتيسارون، أنظر: Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford: Clarendon, 1977, pp. 10ff. أنظر أيضاً المقالات الهامة في *Theologische Realenzyklopädie:* Dietrich Wünsch, "Evangelienharmonie," in TRE 10, 1982, pp. 626–629; Barbara Aland, "Bibelübersetzungen I:4.2: Neues Testament," in *TRE* 185 6, 1980, pp. 189–196; William L. Petersen, "Tatian," in *TRE* 32, 2001, pp. 655–659

لكنه يبدأ، بشكل واضح، ليس فقط مع مقدمة يوحنا، بَلْ يتبعُ عادة الترتيب الموجود في إنجيل يوحنا أيضاً ويدرج فيه مقاطع من الأناجيل الإزائية.[1] ولسوء الحظ، لَمْ يبق هناك أي نص مفرد كامل من الدياتيسارون، لكن يمكن إلى حد كبير إعادة بنائه من خلال اقتباسات من الأب أفرام من الكنيسة السريانية (خاصة في تعليقاته بالسريانية على الدياتيسارون) إضافة إلى عدد من الترجمات إلى عدة لغات.[2] وعلى أية حال، فمن المحتمل جدا، أنَّ اليهود الساسانيين عَرفوا العهد الجديد من خلال الدياتيسارون السريانية وفي وقت لاحق من خلال البيشيتا [النسخة البسيطة السريانية].

إذا استعرضنا الإشارات إلى العهد الجديد بالتفصيل، يصبح واضحاً على الفور، أنَّ الحاخامات لا بدّ أنهم كانوا على دراية في المقام الأول بكل الأناجيل الأربعة. وهنا تبرز الصورة التالية:[3]

● عائلة يسوع: خَلف المحاكاة الساخرة لقصة ولادة يسوع، نجد مَتّىَ على وجه الخصوص، مع النسب الذي ينتهي بداوود والزعم بأنه ولد من عذراء. أمهُ

---

[1] أنظر: Ernst Bammel, "*Ex illa itaque die consiliumfecerunt...*," in idem, *The Trial of Jesus*, p. 17

حول استراتيجية تاتيانوس المتناغمة عموماً، أنظر: Helmut Merkel, *Die Widerspnlche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971, pp. 71–91; William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden and New York: Brill, 1994

[2] أنظر القائمة في Wünsch, "Evangelienharmonie," p. 628.

يمكن أن نجد ترجمة للنسخة العربية قام بها Hope W. Hogg وذلك في العمل التالي: *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Fathers down to A.D. 325*, 5th ed., vol. 10, ed. Allan Menzies; reprint, Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990, pp. 43–129.

[3] المراجع الواردة هنا إنما تشير فقط إلى التلميحات للعهد الجديد مباشرة فيما يخص يسوع؛ ويستمر الأمر دون القول إنها لم تستهلك التلميحات للعهد الجديد في الأدب الحاخامي بشكل عام وفي البابلي بشكل خاص. لكن من الملفت أنها تبدو أيضاً أكثر بروزاً في البابلي (أوضح الأمثلة على ذلك الإشارة إلى متى ٥: ١٤ – ١٧ في قصة إما شالوم، رابان غمليئل، والفيلسوف الوثني في شبات البابلية؛ أنظر في هذه المسألة: Visotzky, *Fathers of the World*, pp. 81–83).

مريم، المرأة طويلة الشعر، ربما أنها تشير إلى تماثل متأخر بين مريم المجدلية و"المرأة غير الأخلاقية" عند لوقا.

- يسوع الابن/التلميذ السيء: ربما هو أيضاً إشارة إلى مريم المجدلية/المرأة غير أخلاقية (لوقا، ولكن أيضاً يوحنا)

- يسوع التلميذ التافه: ليس له مقابل

- يسوع معلم التوراة: العظة على الجبل (متى)؛ تعليم يسوع في الهيكل (لوقا، ولكن أيضا يوحنا)

- الشفاء باسم يسوع: يخرج الشياطين باسم يسوع (مرقس ولوقا)

إعدام يسوع: كلّ الأناجيل الأربعة، لكن يوحنا وحده يذكر أن محاكمة يسوع وإعدامه جرياً في الرابع عشر من شهر نيسان، أي في اليوم الذي سبق اليوم الأول من عيد الفصح.

يحاول بيلاطس إنقاذ يسوع: في كل الأناجيل الأربعة، مع التركيز بوجه خاص على يوحنا.

يسوع على الصليب: كل الأناجيل الأربعة.

- تلاميذ يسوع: كل الأناجيل الأربعة، مع تركيز خاص على يوحنا (سحق العظام)، متى (المسيح الداوودي)، وربما أيضاً أعمال الرسل والرسالة إلى العبرانيين (إشارة إلى سفر المزامير ٢ : ٧)، وبولس (بكر الله، ذبيحة العهد الجديد)

- عقاب يسوع: أكل جسد يسوع وشرب دمه (يوحنا).

هذه صورة ملونة تماماً، لكن مع ذلك، تبرز للعيان معرفة مصادرنا (البابلية) بإنجيل يوحنا.[1] فلماذا هذا التقارب المدهش في بعض الأحيان مع إنجيل يوحنا على وجه الخصوص؟

لماذا يوحنا؟

للإجابة عن هذا السؤال، نحتاجُ لإلقاء نظرة فاحصة على إنجيل يوحنا. كما هي الحال مع جميع كتابات العهد الجديد، هنالك نزاع ساخن بشأن الأسئلة البدئية المتعلقة ومن ثمف، الزمان، المكان، والظروف. لكن تفاصيل هذا الجدل لا تؤثر بنقاشنا الحالي، مع ذلك فأنا على استعداد من أجل وضع الأمور في نصابها الصحيح، لأنْ أكْشِفَ عن تعاطفي مع أولئك الذين يَرون في يوحنا، الذي ادَّعى أنهُ تلميذ ليسوع، قائداً للمدرسة التي ازدهرت بين عامي ٧٠ و١٠٠/١١٠م في آسيا الصغرى والتي كانت مسؤولة عن تحرير إنجيل يوحنا بعد عام ١٠٠ على الفور.[2] ومما لا شك فيه، أن إنجيل يوحنا هو آخر ما أخذ شكله من بين الأناجيل الأربعة. والأكثر أهمية بالنسبة لتحقيقنا الحالي: لقد تمتع بانتشار واسع، إنه الأكثر وضوحاً ومن ثم، فهو الأكثر "مسيحية"، وأخيراً وليس آخراً، إنه الإنجيل الأقوى في عدائيته لليهود من بين الأناجيل الأربعة.

---

[1] مع ذلك، يذكّرني مارتن هنغل بأنه يجب أن لا ننسى احتمالية وجود إنجيل مسيحي-يهودي باللغة العبرية أو بالآرامية، "قريب من متى اليوناني المتأخر": أنظر عمله: *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, London: SCM, 2000, pp. 73–76

[2] أنظر النقاش الواسع في Martin Hengel, *Die Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, pp. 219ff.; Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford: Oxford University Press, 2004. لقد دافع كلاوس برغر عن تاريخ متطرّف في قدمه (٦٨\٦٩)، لكنه لم يكن مقنعاً: Klaus Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart: Quell, 1997

من بدايته بالذات، يوضح إنجيل يوحنا عينياً عمن كان يتحدّث: الكلمةُ الذي " صار جسدا و حل بيننا " ، وأنه لا أحد غير " كما لوحيد من الأب " (١:١٤).من هنا، عندما يرى يوحنا المعمدان يسوع، يقول على الفور: "هو ذا حمل الله "(١: ٢٩، ٣٦)، الذي هو" ابن الله "(١:٣٤). لقد قيل عَلناً إن يسوع هذا، الذي تحدد هويته لاحقاً بأنه المسيح (١:٤١)، "يسوع ابن يوسف، الذي من الناصرة" (١:٤٥) هذا، هو في الواقع "ابن الله" (١:٤٩) – وكذلك "ملك إسرائيل" (المرجع نفسه) و"ابن الإنسان" (١:٥١) – وهو ما يصبح مقولة تهيمن على الإنجيل كله. وفقاً لذلك، لا ينتظر مؤلف إنجيلنا حتى النهاية المريرة لروايته بل يكشف من وقت مبكر جداً، أنَّ بطله قامَ من بين الأموات (٢:٢٢) وانه سوف يصعد إلى السماء:

(١٣) و ليس أحد صعد إلى السماء إلا الذي نزل من السماء، ابن الإنسان، الذي هو في السماء. (١٤) و كما رفع موسى الحية في البرية، هكذا ينبغي أن يُرفع ابن الإنسان. (١٥) لكي لا يهلك كلّ من يؤمن به، بَلْ تكون له الحياة الأبدية. (١٦)، لأنه هكذا أحب الله العالم، حتى بذل ابنه الوحيد، لكي لا يهلك كل من يؤمن به، بَلْ تكون له الحياة الأبدية.[1]

إنَّها هذه الحياة الأبدية، التي أنعم الله الأب بها عليه، التي يعد بها يسوع باستمرار أولئك الذين يتبعونه. عندما يشفي الرجل المشلول، يشير صراحة إلى "الأب" قائلاً:

(٢١) لأنه كما أن الأب يقيم الأموات ويحيي كذلك الابن أيضاً يحيي من يشاء. (٢٢) لأن الأب لا يدين أحداً، بل قَدْ أعطى كل الدينونة للابن.(٢٣) لكي يكرم الجميع الابن كما يكرمون الأب من لا يكرم الابن لا يكرم الأب الذي أرسله.(

[1] انظر أيضاً: ٣: ٣٥ وما بعد.

٢٤) الحقُّ الحقَّ أقول لكم، إنَّ من يسمع كلامي و يؤمن بالذي أرسلني فله حياة أبدية و لا يأتي إلى دينونة، بَلْ قَدْ انتقل من الموت إلى الحياة.

ثم يقول مدعياً، إنَّ هذا هو ما قاله في الواقع موسى لليهود الذين يرفضون القبول بعناد (٥:٤٦).[١]

تهدف السلسلة الطويلة من المعجزات التي يقوم بها يسوع إلى أن تثبت دائماً إدعائهُ بأنهُ يتصرّف كابن لله الذي يقدّم الحياة الأبدية. ومعجزة إطعام خمسة آلاف [شخص] خبزاً تصل إلى قمتها في الإعلان أن يسوع هو خبز الحياة:

(٥١) أنا هو الخبز الحي، الذي نزلَ من السماء، إن أكلَ أحدٌ من هذا الخبز يحيا إلى الأبد و الخبز الذي أنا أعطي هو جسدي الذي أبذله من اجل حياة العالم.(٥٢) فخاصم اليهود بعضهم بعضا قائلين، كيفَ يقدر هذا أن يعطينا جسده لنأكل.(٥٣) فقال لهم يسوع الحقُّ الحق أقول لكم، إنْ لَمْ تأكلوا جسد ابن الإنسان و تشربوا دمه فليس لكم حياة فيكم. (٥٤) من يأكل جسدي و يشرب دمي فله حياة أبدية وأنا أقيمه في اليوم الأخير. (٦: ٥١ - ٥٤).

بعد أن شفاه يسوع (مرة أخرى يوم السبت)، يؤمن الأعمى أنه ابن الإنسان، وكما يقول يوحنا، " سجد له " (٩:٣٨). وبالمثل، عندما يقيم إليعازر الميت من "نومه"، يعلن يسوع: " أنا هو القيامة و الحياة من آمن بي و لو مات فسيحيا. و كلُّ من كان حيا و امن بي فلن يموت إلى الأبد أتؤمنين بهذا؟" (١١: ٢٥ وما بعد). — وعندها تجيب مارثا من صميم قلبها :" نعم يا سيدا أنا قد آمنت، أنك أنت المسيح، ابن الله الآتي إلى العالم "!(١١:٢٧).

---

[١] أنظر أيضاً: ٦:٢٧.

تصور ساعة اقتراب آلامه وموته، ليسَ فقط باعتبارها إنجازاً لمهمته على الأرض، بَلْ أيضاً باعتبارها عودة إلى أبيه (٢٣:١٢، ٢٧ وما بعد؛ ١:١٣، ٣١ وما بعد)، وهذه أيضا فكرة مهيمنة (. CHS 14-16) في خطابه الوداعي لتلاميذه: "خرجت من عند الأب وقد أتيت إلى العالم وأيضاً أترك العالم وأذهب إلى الأب "(٢٨:١٦). وفقاً لذلك، فهو يفتتح صلاته للأب قبل أن يدخل آلامه بالكلمات التالية:

"(١) أيها الأب، قَدْ أتت الساعة، مَجّد ابنك، ليمجدك ابنك أيضاً. (٢) إذا أعطيته سلطانا على كلِّ جسدٍ، ليعطي حياة أبدية لكلِّ مَنْ أعطيته.(٣) و هذه هي الحياة الأبدية، أنْ يعرفوك أنتَ الإله الحقيقي وَحْدَكَ ويسوع المسيح الذي أرسلته "(١٧ : ١-٣).

وجهة النظر المضادة لهذا الإصرار الثابت والمثير، بأنَّ يسوع هو ابن الله، هي المعارضة التي لا تقل ثباتاً ولا إثارة من قِبل "اليهود" (كما يسمون غالباً على نحو موحد)، أي تفاقم متزايد لكراهيتهم يسوع. في البداية كانوا فضوليين، لكن بقدر ما كانوا يسمعون له ولمزاعمه ويفهمون ذلك – والأكثر هو جذبه لأعداد متزايدة من إخوانهم اليهود – بقدر ما كان يفرغ صبرهم ويبدون مهتاجين للنيل منه. إن إشفاء المشلول مسيئ في عيونهم ليس فقط لأنه وَقّع يومَ السبت، لكن أيضاً وأساساً لأنه النتيجة المباشرة لزعمه بأنه ابنُ الله: "فمن أجل هذا كان اليهود يطلبون أكثر أنْ يقتلوه، لأنه لَمْ ينقض السبت فقط، بَلْ قالَ أيضاً إنَّ الله أبوهُ معادلا نفسه بالله " (١٨:٥). يؤثر إطعام خمسة آلاف من "الشعب" (مهما كان هذا الشعب، فهو كما بدا واضحاً عدد كبير من اليهود) - الذي يقرّ به نبيّاً فيرغبون بتتويجه ملكاً عليهم (١٤:٦ وما بعد) [فلما رأى الناس الآية التي صنعها يسوع قالوا: إنَّ هذا هو بالحقيقة النبي الآتي إلى العالم. وأما يسوع فإذ علم أنهم مزمعون أنْ يأتوا ويختطفوه ليجعلوه ملكا

انصرف أيضاً إلى الجبل وحده] – لكنهم يبقون على تشككهم، ويسألون: " أليس هذا هو يسوع ابن يوسف الذي نحن عارفون بأبيه وأمه فكيف يقول هذا إني نزلت من السماء ؟" (٦:٤٢). ثم يلي ذلك حوارٌ ساخن بخصوص جسد يسوع ودمه، والذي كان من الصعب ابتلاعه ليس فقط من قبل "اليهود" (٦:٥٢) [فخاصم اليهود بعضهم بعضاً؛ قائلين: كيف يقدر هذا أن يعطينا جسده لنأكل؟]، بَلْ حتى من قبل تلاميذ له (٦:٦٠) [فقال كثيرون من تلاميذه، إذ سمعوا أن هذا الكلام صعب من يقدر أن يسمعه]. وبالمثل، عندما يعلم في الهيكل ويؤثّر في الحشد الذي يستمع إليه، نجد أن الفريسيين ورؤساء الكهنة ("السلطات")، هُمْ الذين يصبحون كبار أعدائه والذين يسعون بنشاط لاعتقاله وقتله (٧: ٣٢وما بعد). [سمع الفريسيون الجمع يتناجون بهذا من نحوه فأرسل الفريسيون ورؤساء الكهنة خدّاماً ليمسكوه].

يتم تصوير بعض المواجهات كنقاشات مباشرة بين يسوع و"اليهود" أو الفريسيين. فعندما يمنع يسوع رجم المرأة الزانية، يقول الفريسيون، إنَّها وحدها شهادته التي تخلي سبيل المرأة (بدلا من المطالبة الهالاخية بوجود شاهدين). وجوابه – " وأيضاً في ناموسكم مكتوب أن شهادة رجلين حق. أنا هو الشاهد لنفسي و يشهد لي الأب الذي أرسلني" (٨:١٧ وما بعد) – ربما كان صداه في آذان اليهود كتهكم بهذا الشرع. والنقاش يكتسب مرارة لا مثيل لها تقريباً مع توصل الشجار إلى زعم اليهود، بأنهم من نسل إبراهيم. يقول يسوع بحسم: " أنا عالم أنكم ذرية إبراهيم، لكنكم تطلبون أنْ تقتلوني، لأن كلامي لا موضع له فيكم. أنا أتكلّم بما رأيت عند أبي وأنتم تعملون ما رأيتم عند أبيكم " (٨:٣٧ وما بعد). إبراهيم، وهذه هي حجته الجريئة، لا يسعى إلى قتل أحد؛ ومن ثم، ففي محاولتهم لقتله، لا يمكن أن يكونوا أبناء إبراهيم، لكن يجب أن يكونوا من نسل أب مختلف. من يكون هذا؟ ويبدو أن خصومه اليهود، كانَ لديهم هاجس بما سيقوله لاحقاً، لأنه عندما يتهمهم: "أنتم تعملون أعمال

أبيكم "، يجيبون: "إننا لَمْ نولد من زنا، لنا أبٌ واحدٌ و هو الله! "(٨:٤١). لكنَّ يسوعَ لا يستسلم، ليكشف أخيراً عن الذي يفكّر به:

(٤٣) لماذا لا تفهمون كلامي، لأنكم لا تقدرون أن تسمعوا قولي. (٤٤) أنتم من أبٍ هو إبليس، و شهوات أبيكم، تريدون أنْ تعملوا ذاك، كان قتالا للناس من البدء، و لم يثبت في الحق، لأنه ليس فيه حق متى تكلم بالكذب، فإنما يتكلم مما له، لأنه كذّاب و أبو الكذّاب (٨:٤٣ وما بعد).

يسوع، ابن الله، مع أتباعه، أبناء الله، مقابل اليهود، الذين هم ليسوا أبناء إبراهيم، بَلْ أبناء الشيطان – هذه هي رسالة إنجيل يوحنا (الذي يتناغم، والأمر ليس مستغرباً، مع سفر الرؤيا – الذي نسب ليوحنا أيضاً – حيث يفضح أولئك الذين يدعون أنهم يهود بأنهم "كنيس الشيطان").[1][" **وتجديف القائلين، إنَّهم يهودٌ وليسوا يهودا ، بَلْ هم مجمع الشيطان** " (سفر الرؤيا ٢:٩)] بناء على ذلك، لَمْ يحاول اليهودُ فقط توقيف يسوع، الذي ضللَّ شعبهم، وقتله؛ بل بدأوا علاوة على ذلك عمليةً للقضاءِ على وجود أتباعه في الكنيس.[2]

كانت قيامة إليعازر الميت، سَتُصبحُ القشّة الأخيرة في المواجهة بين يسوع و"اليهود" بحسب يوحنا. وحين يسمعون لهذا الاستفزاز الجديد، يجتمع الفريسيون ورؤساء الكهنة لمناقشة الوضع الذي كانَ يُهدد بالخروج عن نطاق السيطرة. في حين أنَّ الأغلبية تخشى أنه " إن تركناه هكذا يؤمن الجميع به، فيأتي الرومانيون ويأخذون موضعنا [الهيكل] وأمتنا". فيوبخهم قيافا، كبيرُ الكهنة المهيب، بالقول: " لَستُمْ تعرفون شيئا. و لا تفكرون أنهُ خير لنا أن يموت إنسان واحد عن الشعب و لا تهلك

---

[1] سفر الرؤيا ٢:٩؛ ٣:٩.
[2] إنجيل يوحنا ٩:٢٢، ١٢:٤٢؛ ١٦:٢.

الأمة كلها " (١١: ٤٨ – ٥٠). وكان هذا هو حكم الإعدام، فمصير يسوع يجب أنّ يأخذ مجراه: "من ذلك اليوم تشاوروا ليقتلوه " (١١:٥٣). يسوع يجب وسوف يموت، لأنه مُجدِّف و"لأنه جعل نفسه ابن الله "(١٩: ٧).

لا يوجد أيُّ نص آخر في العهد الجديد أكثر وضوحاً وثباتاً حول رسالة يسوع على الأرض وأصله الإلهي، بَلْ تماثلهُ واقعياً مع الله،[1]ولا يوجد نص آخر في العهد الجديد أكثرُ صرامةً في موقفه تجاه اليهود من إنجيل يوحنا. ولأنه كتب في الشتات اليهودي في آسيا الصغرى، فإنه يَحملُ كلَّ سمات الصراع المرير بين الجماعة اليهودية الراسخة والجماعة المسيحية الناشئة، صراع شُنّ أيضاً من قبل الجانبين دون قفازات. المسيحيون لا يوقرون اليهودَ بإهاناتهم السيئة (اليهودُ لديهم أبُ هو الشيطان)، فيرد الآخرون بما تحت أيديهم من إجابات وأقساها: أنهم يضطهدون " من كان سيصبح الله " ويجبرون الحاكم الروماني على إعدامه ضد الأدلة وضد إرادة الحاكم نفسه. لدينا كل الأسباب التي تدعونا للاعتقاد بأن إنجيل يوحنا كان منتشراً ومعروفاً في بابل، إن لم يكن منفصلاً بحد ذاته[بمعنى ليس مع الأناجيل الأخرى – مترجم]، فإذن في نسخة دياتيسارون تاتيانوس والتي كانت تميل إلى يوحنا.[2] ومع انحيازها القوي ضد اليهود، فهيَ تُقدِّمُ لنا الرواية المسيحية الأكمل التي كان باستطاعة الجالية اليهودية في الشتات أن تجادل ضدها – جماعة شتات جديدة وواثقة من ذاتها، بعيدة في الزمان والمكان عن كلٍّ من متاعب المسيحية الناشئة في آسيا الصغرى في أواخر القرن الأول وأوائل الثاني وعن السلطة المسيحية المتقوية باستمرار في فلسطين في القرنين الرابع والخامس. اليهود البابليون في الإمبراطورية الساسانية، الذين يعيشون في بيئة غير

---

[1]يوحنا ١٠:٣٠ : " الآب وأنا واحد ". وهذا، بلا شك، كان مصدر النزاع مع اليهود. وحده يوحنا يذكر محاولة اليهود لرجم يسوع (٨:٥٩).

[2]يمضي الأمر دون القول إن الدياتيسارون، بقدر ما يمكن إعادة بناها من الشواهد والترجمات، تحتوي كل العناصر الرئيسة التي تميّز إنجيل يوحنا. حول مسألة العلاقة المحتملة بين *تولدوت يشو* وإنجيل يوحنا، أنظر: Bammel, *The Trial of Jesus*, pp. 36f . (مع الأدب ذي الصلة).

مسيحية، بَلْ معادية للمسيحية على نحو تدريجي، كان بإمكانهم، أن يتولوا بسهولة مهمة الخطاب الذي كان يقوم به إخوانهم في آسيا الصغرى ومن ثم مواصلته؛ ويبدو كما لو أنهم كانوا غير مترددين في ردهم على رسالة العهد الجديد، وعلى وجه الخصوص التحيز ضد اليهود الذي هو بارز جداً في إنجيل يوحنا. لقد قاتلوا بوسائل المحاكاة الساخرة، عكس الروايات، التشويهُ المتعمد، وليس آخراً بإعلانهم الفخور، أنَّ ما فعله إخوانهم اليهود بيسوع كان صحيحاً: إنه يستحق أنْ يُعدمَ بسبب تجديفه، وأنه سيجلس في الجحيم إلى الأبد، وأن أولئك الذين اقتدوا به إلى اليوم لَنْ ينالوا الحياة الأبدية، كما وَعَدَهُم، بَلْ سيشاركونه بمصيره الرهيب. وإذا ما جمعنا النصوص من التلمود البابلي كلّها مع بعضها، رغم تجزؤها وتبعثرها، يمكن أنْ تُصبح الإنجيل الجريء والقوي المناقض للعهد الجديد بشكل عام، وليوحنا على وجه الخصوص.

ملحق

المخطوطات البابلية والرقابة

لا نزال بعيدين عن التاريخ الكامل للنقل النصي للتلمود البابلي، لكنَّ تقدماً كبيراً حصل في الآونة الأخيرة، وذلك بفضل التقنية الجديدة في جمع كميات هائلة من البيانات ووضعها إلكترونياً تحت تصرف جماعة الباحثين. والأبرز في هذا الصدد، هُمْ معهد شاؤول ليبرمان للبحوث التلمودية في المعهد اللاهوتي اليهودي الأمريكي في نيويورك، والذي يُوفر للباحثين بنك معلومات محوسب (بنك معلومات النص التلمودي المسمى سول وإيفلين هنكايند) حول المخطوطات[1] التلمودية وبنك المعلومات عبر الإنترنت حول المخطوطات التلمودية، جنباً إلى جنب مع قسم التلمود في الجامعة العبرية، وذلك من قبل المكتبة اليهودية الوطنية ومكتبة جامعة القدس (مشروع الحوسبة لأسرة ديفيد وفيلا شابل).[2] وقد كان بمقدروي الإفادة من المخطوطات البابلية التالية ونسخها المطبوعة (مرتبة وفقاً للتاريخ المفترض للمخطوطات المتعاقبة).[3]

فلورنسا II- I- 7- 99: اشكنازية، ١١٧٧

---

[1] متاح عبر التسجيل فقط، حول تاريخ نقل المخطوطات البابلية، أنظر المقالة المختصرة الجديدة Shamma Friedman, "From Sinai to Cyberspace: the Transmission of the Talmud in Every Age," in *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, ed. Sharon Liberman Mintz and Gabriel M. Goldstein, [New York:] Yeshiva University Museum, 2005, pp. 143-154

[2] موقع كنز المخطوطات التلمودية أونلاين نجده في http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud

[3] دون محاولة الوصول إلى الكمال، فالمخطوطات الواردة قائمتها لاحقاً تعطي صورة لا بأس بها للأدلة النصية. إضافة إلى ذلك، فقد استخدمت العمل التالي: Raphael Rabbinovicz, *Diqduqe Soferim: Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, vols. 1-15, Munich: A. Huber, 1868-1897; vol. 16, Przemysl: Zupnik, Knoller and Wolf, 1897 (reprint in 12 vols., Jerusalem, 2001/02)

أكسفورد عبن د. ٢٠ (نويباور-كاولي ٢٦٧٥): سفاردية، غنيزا، القرن الثالث عشر (؟).

كارلسروهه رويخلن ٢: أشكنازي مربع، القرن الثالث عشر.

نيويورك JTSRab 15، سفاردية،١٢٩١.

الفاتيكان. ebr487\9: اشكنازي مربع، القرن الثالث عشر (؟).

الفاتيكان. ebr108: سفاردية، القرن ١٣-١٤.

ميونيخ رقم Heb95.: اشكنازية، ١٣٤٢.[1]

الفاتيكان. ebr110: اشكنازي مربع ، ١٣٨٠

الفاتيكان. 130 ebr: اشكنازي مربع، ١٣٨١

الفاتيكان. Ebr140: اشكنازي مربع، القرن الرابع عشر.

أكسفورد Opp. Add. fol. 23: سفاردي مربع، القرنان ١٤ و١٥.

باريس heb. 1337: سفاردي مربع، القرنان ١٤ و١٥.

باريس heb. 671/4: بيزنطي، القرن ١٥.

هيرتسوغ ١: يمني، بعد ١٥٦٥م.

سونسينو الطبعة المطبوعة: المطبوع في سونسينو، باركو، وبيزارو بين الأعوام ١٤٨٤م و١٥١٩م.

---

[1] مخطوطة البابلي الكاملة الوحيدة (فقط بضع صفحات غير موجودة).

طبعة فيلنا المطبوعة: ١٨٨٠-١٨٨٦م.

ووفقا لهذه القائمة، فإن أقدم الأدلة المتوفرة لدينا حول النصوص المتعلقة بيسوع، هو مخطوطة فلورنسا من أواخر القرن الثاني عشر. أما أحدثُ المخطوطات فهي المخطوطةُ اليمنية، من النصف الثاني من القرن السادس عشر. وإجمالاً، فإن تاريخ نقل النص البابلي تقف عائقاً أمامه حقيقة، أنَّ العديد من المخطوطات القديمة ضاعت بسبب السياسة العدوانية للكنيسة الكاثوليكية ضد التلمود، والتي بلغت ذروتها في كثير من حوادث إحراق التلمود الذي أمرت به الكنيسة (كانت البداية عام ١٢٤٢م في باريس). علاوة على ذلك، فبعد النزاع الشهير بين المسيحيين واليهود في برشلونة عام ١٢٦٣، بدأت الكنيسة (غالبا ما كانت تعتمد على "خبرة" اليهود الذين اعتنقوا المسيحية) بفرض رقابة على نص التلمود ومن ثم القضاء على (محو، تشويه، الخ) كلِّ المقاطع التي وجد فيها الخبراءُ اعتراضاً أو هجوماً على العقيدة المسيحية. وغني عن القول، إنَّ المقاطع المشيرة ليسوع، أصبحت الضحية الرئيسية لمثل هذا النشاط. وفي النسخ المطبوعة لاحقاً، حُذِف كثيرٍ من مثل هذه المقاطع، التي يُفترَض أنْ تؤدي إلى إدانتهم وذلك من قبل الطابعين اليهود أنفسهم كي لا يعرضهم نشر التلمود (أو الكتب العبرية أخرى) للخطر.

في الرسوم البيانية التالية، سألخص المراجع المتعلقة بيسوع، كما تظهر في المخطوطات، وفي بعض النسخ المطبوعة، مرتبة حسب تسلسل المواضيع التي تتم مناقشتها في الكتاب.

١- عائلة يسوع

شبات بابلية ١٠٤ ب\سنهدرين ٦٧ آ

شبات البابلية ١٠٤ ب:

أكسفورد ٢٣	هل كان ابن ستارا (وليس) ابن بانديرا؟
الفاتيكان ١٠٨	هل كان ابن ستادا (وليس) ابن بانديرا؟
الفاتيكان ٤٨٧	ابن سيتدا.[١]
ميونيخ ٩٥	هل كان ابن ستادا (وليس) ابن بانديرا؟
سونسينو	هل كان ابن ستارا (وليس) ابن بانديرا؟
فيلنا	هل كان ابن ستادا (وليس) ابن بانديرا؟

سانهدرين البابلية ٦٧ آ

هيرتسوغ ١	هل كان ابن ستارا (وليس) ابن بانديرا ؟
ميونيخ ٩٥	هل كان ابن ستادا (وليس) ابن بانديرا ؟
فلورنسا II.1.8-9	هل كان ابن ستادا (وليس) ابن بانديرا ؟
كارلسروه ٢	هل كان ابن ستارا (وليس) ابن بانديرا ؟

[١] بقية المقطع غير مقروءة.

باركو	هل كان ابن ستارا (وليس) ابن بانديرا ؟
فيلنا	هل كان ابن ستادا (وليس) ابن بانديرا ؟

شابات البابلية ١٠٤ ب

أكسفورد ٢٣	الزوج ستارا، الحبيب بانديرا
الفاتيكان ١٠٨	الزوج ستادا ، الحبيب بانديرا
ميونيخ ٩٥	الزوج ستادا ، الحبيب بانديرا
سونسينو	الزوج ستارا، الحبيب بانديرا
فيلنا	الزوج ستادا ، الحبيب بانديرا

سنهدرين البابلية ٦٧ آ

هيرتسوغ ١	الزوج ستارا، الحبيب بانديرا
ميونيخ ٩٥	الزوج ستادا ، الحبيب بانديرا
فلورنسا II.1.8-9	الزوج ستادا ، الحبيب بانديرا
كارلسروه ٢	[الزوج ستارا، الحبيب بانديرا][(1)]
باركو	الزوج ستارا، الحبيب بانديرا
فيلنا	الزوج ستادا ، الحبيب بانديرا

---

(1) مضافة.

شابات البابلية ١٠٤ ب

أكسفورد ٢٣ الزوج بابوس ، الأم ستارا، والأب بانديرا

الفاتيكان ١٠٨ الزوج/العشيق[١] بابوس، الأم ستادا، [وهو يسوع الناصري][٢]

ميونيخ ٩٥ الزوج بابوس ، الأم ستادا

سونسينو الزوج بابوس ،الأم ستارا

فيلنا الزوج بابوس ، الأم ستادا

سانهدرين البابلية ٦٧ آ

هيرتسوغ ١ الزوج بابوس ، الأم ستارا

ميونيخ ٩٥ الزوج بابوس ، الأم ستادا

فلورنسا II.1.8-9 الزوج بابوس ، الأم ستادا

كارلسروه ٢ الحبيب/ الزوج[٣] بابوس ، الأم ستارا

باركو الزوج بابوس ، الأم ستارا

فيلنا الزوج بابوس ، الأم ستادا

---

[١] الكاتب يصحح *بعل* إلى *بوعيل*.

[٢] مضافة.

[٣] يحذف الكاتب *الواو* من *بوعيل* ويصححها إلى *بعل*.

شابات البابلية ١٠٤ ب

أكسفورد ٢٣ والدته مريم التي جعلت (شعرها) يطول.

الفاتيكان ١٠٨ [مريم والدته ووالده الأمير/ ناسي؟][1]

ميونيخ ٩٥ والدته المرأة التي جعلت (شعرها) يطول. سونسينو أمه مريم الذي سمحت (لشعرها) أن ينمو.

فيلنا والدته مريم (هي المرأة) التي تركت شعرها ينمو.

سنهدرين البابلية ٦٧ ب

هيرتسوغ ١ أمه مريم التي تترك (شعر) النساء ينمو.

ميونيخ ٩٥ والدته مريم التي تجعل (شعر) نسائ(ها) ينمو.

فلورنسا II.1.8-9 أمه مريم التي تترك(شعر) نسائ(ها) ينمو.

كارلسروه ٢ أمه مريم التي تسمح لـ(شعر) نسائ(ها) بالنمو.

فيلنا والدته مريم التي سمحت لـ(شعر) نسائ(ها) بالنمو.

٢- الابن\التلميذ الذي تحول سيئاً

سانهدرين البابلية ١٠٣ آ/ براخوت ١٧ ب

---

[1] مضافة.

سانهدرين البابلية ١٠٣آ:

هيرتسوغ ١ أن لا يكون لديك ابن أو تلميذ ... مثل يسوع الناصري

ميونيخ ٩٥ أن لا يكون لديك ابن أو تلميذ ... مثل يسوع الناصري

فلورنسا II.1.8-9 أن لا يكون لديك ابن أو تلميذ ... مثل يسوع الناصري

كارلسروه ٢ أن لا يكون لديك ابن أو تلميذ ... مثل يسوع الناصري باركو
أن لا يكون لديك ابن أو تلميذ ... مثل يسوع الناصري

فيلنا أن لا يكون لديك ابن أو تلميذ ... [مراقبة]

براخوت البابلية ١٧ ب:

أكسفورد ٢٣ أن لا يكون لدينا ابن أو تلميذ ... مثل يسوع الناصري

ميونيخ ٩٥ أن لا يكون لدينا ابنا أو تلميذ ... [النص ممحي]

فلورنسا II.1.7 أن لا يكون لدينا ابن أو تلميذ ... [النص ممحي]

باريس ٦٧١ أن لا يكون هناك ابن أو تلميذ ... مثل يسوع الناصري

سونسينو أن لا يكون لنا ابنٌ أو تلميذٌ ... [غير مقروءة؛ مراقبة]

فيلنا أن لا يكون لنا ابن أو تلميذ ... [مراقبة]

٣- التلميذ التافه

سانهدرين البابلية ١٠٧ ب\سوتاه البابلية ٤٧آ

هيرتسوغ ١ ليس كيهوشوا بن براحيا الذي أبعد يسوع الناصري

ميونيخ ٩٥ ليس كيهوشوا بن براحيا الذي أبعد [النص ممحى]

فلورنسا II.1.8-9 ليس كيهوشوا بن براحيا الذي أبعد يسوع.

باركو ليس كيهوشوا بن براحيا الذي أبعد يسوع الناصري

فيلنا ليس كيهوشوا بن براحيا الذي أبعد يسوع الناصري

سوتاه البابلية ٤٧آ:

أكسفورد ٢٠ ليس كيهوشوا بن براحيا الذي أبعد يسوع الناصري

الفاتيكان ١١٠ ليس كيهوشوا بن براحيا الذي أبعد يسوع الناصري ميونيخ ٩٥ ليس كيهوشوا بن براحيا الذي أبعد يسوع الناصري فيلنا ليس كيهوشوا بن براحيا الذي أبعد واحداً من تلاميذه

سنهدرين البابلية ١٠٧ ب

هرتسوغ ١ قال له يسوع: يا حاخام، عيناها ضيقتان

ميونيخ ٩٥ قال له: حاخام [النص ممحى] عيناها ضيقتان

فلورنسا II.1.8-9 قال له: يا حاخام، عيناها ضيقتان

باركو قال له: يا حاخام، عيناها ضيقتان

فيلنا قال له: يا حاخام، عيناها ضيقتان

سوتاه بابلية ٤٧آ

أكسفورد ٢٠ قال له يسوع الناصري: يا حاخام، عيناها ضيقتان

الفاتيكان ١١٠ قال له: يا حاخام، عيناها ضيقتان

ميونيخ ٩٥ قال له: يا حاخام، عيناها ضيقتان

فيلنا قال له أحد تلاميذه: يا حاخام، عيناها ضيقتان

سنهدرين البابلية ١٠٧ ب:

هيرتسوغ ١ قال المعلم: يسوع الناصري يُخرج للرجم بسبب السحر ...

ميونيخ ٩٥ قال المعلّم: كان يمارس السحر ...

فلورنسا II.1.8-9 قال المعلّم: يسوع الناصري يمارس السحر ...

باركو قال المعلّم: يسوع الناصري يمارس السحر ...

فيلنا قال سيد: يسوع يمارس السحر ...

سوتاه البابلية ٤٧آ

أكسفورد ٢٠ كما قالوا: مارس يسوع الناصري السحر ...

الفاتيكان ١١٠ كما قال المعلّم: لأنه مارس السحر ...

ميونيخ ٩٥ قال المعلّم: يسوع الناصري لأنه مارس السحر ...

فيلنا قال المعلّم: كان يمارس السحر ...

٤- معلم التوراة

عابودا زارا البابلية ١٧ آ\توسفتا حولين ٢ :٢٤\ جامعة راباه ١ :٨ (٣)

عابودا زارا البابلية ١٧آ

ميونيخ ٩٥ أحد تلاميذ يسوع الناصري وجدني

باريس ١٣٣٧ أحد تلاميذ يسوع الناصري وجدني

نيويورك ١٥ أحد تلاميذ يسوع الناصري وجدني

توسفتا حولين ٢ :٢٤ قال لي كلمة هرطقة باسم يسوع ابن بانتيري.

جامعة راباه ١ :٨ (٣)[1]

الفاتيكان ٢٩١ قال لي كلمة باسم يسوع ابن بانديرا

أكسفورد ١٦٤ قال لي كلمة باسم نجل بانديرا

بيزارو ١٥١٩ قال لي كلمة باسم يسوع ابن بانديرا

---

(١) المراجع هي بحسب Maier, *JesusvonNazareth*, p. 296, n. 305

القسطنطينية ١٥٢٠ قال لي كلمة باسم يسوع ابن بانديرا

فيلنا قال لي كلمة باسم [مساحة فارغة]

القدس قال لي كلمة باسم كذا وكذا

عابودا زارا بابلية ١٧ آ

ميونيخ ٩٥ هكذا علّمني يسوع الناصري

باريس ١٣٣٧ هكذا علّمني يسوع الناصري

نيويورك ١٥ هكذا علمه يسوع معلّمه

٥- الإشفاء باسم يسوع

توسفتا حولين ٢٢:٢ ف\عابودا زارا أورشليمية ٢:٢\١٢\شبّات أورشليمية ١٤:٤\١٣\جامعة راباه ١:٨ (٣)\عابودا زارا بابلية ٢٧ ب

توسفتا حولين يعقوب ... جاء أن يشفيه باسم يسوع ابن بانتيرا

عابودا زارا أورشليمية يعقوب ... جاء يشفيه. فقال له: سوف أتحدث إليكم باسم يسوع ابن بانديرا.[1]

شبّات أورشليمية يعقوب ... جاء باسم يسوع بانديرا[2] كي يشفيه

---

[1] Editio princeps Venice، الاسم محذوف في مخطوطة لايدن، والمفسّر الثاني أضاف "يسوع بن بانديرا".
[2] Editio princeps Venice، الاسم محذوف في مخطوطة لايدن، والمفسّر الثاني أضاف "يسوع بن بانديرا".

جامعة راباه[1]

الفاتيكان ٢٩١ يعقوب ... جاء يشفيه باسم يسوع ابن باندير

أكسفورد ١٦٤ يعقوب ... جاء يشفيه باسم يسوع ابن باندير

بيزارو ١٥١٩ يعقوب ... جاء يشفيه باسم يسوع ابن باندير

فيلنا يعقوب ... جاء يشفيه باسم [مساحة فارغة]

أورشليم يعقوب ... جاء يشفيه باسم كذا وكذا

عابودا زارا بابلية ٢٧ ب

نيويورك ١٥ يعقوب ... جاء ليشفيه.[2]

وجاء ميونيخ ٩٥ يعقوب المهرطق ... جاء ليشفيه

باريس ١٣٣٧ يعقوب ... جاء ليشفيه[3]

بيزارو يعقوب ... جاء ليشفيه[4]

فيلنا يعقوب ... جاء ليشفيه[5]

---

(١) المراجع هي بحسب Maier, *Jesus von Nazareth*, p. 299, n. 358.

(٢) لا يوجد اسم.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

عابودا زارا أورشليمية ٢:٢\١٢\\شبّات أورشليمية ١٤:٤\١٣\\ جامعة راباه ١:٨ (٣)

عابودا زارا أورشليمية   شخص ما ... همس له باسم يسوع ابن بانديرا[1]

شبّات أورشليمية شخص ما ... همس له باسم يسوع ابن بانديرا[2]

جامعة راباه[3] ذهب وأحضر واحدة من تلك من ابن بانديرا.

٦- إعدام يسوع

سنهدرين البابلية ٤٣آ–ب

سنهدرين البابلية ٤٣آ–ب

هيرتسوغ ١	عشية عيد الفصح أعدم يسوع الناصري
ميونيخ ٩٥	عشية عيد الفصح أعدم [الاسم ممحو]
فلورنسا II.1.8-9	عشية السبت وعشية عيد الفصح أعدم يسوع الناصري
كارلسروه ٢	عشية عيد الفصح أعدم يسوع الناصري
باركو	عشية عيد الفصح أعدم [???][1]

---

(1) Editio princeps Venice؛ الاسم محذوف في مخطوطة لايدن، والمفسّر الثاني أضاف "باسم يسوع بن ".

(2) Editio princeps Venice؛ الاسم محذوف في مخطوطة لايدن، والمفسّر الثاني أضاف " يسوع بانتيرا ".

(3) المراجع هي بحسب Maier, *JesusvonNazareth*, p. 301, n. 372، وهذا متطابق في كل مخطوطات جامعة راباه ونسخها المطبوعة (باستثناء طبعة فيلنا التي تترك من جديد مكاناً فارغاً للاسم).

فيلنا [مقطع حذف كله من قبل الرقيب]

سنهدرين البابلية ٤٣آ–ب

هيرتسوغ ١ يسوع الناصري ذاهب كي يرجم

ميونيخ ٩٥ [الاسم ممحى] ذاهب كي يرجم

فلورنسا II.1.8-9 يسوع الناصري ذاهب كي يرجم

كارلسروه ٢ يسوع الناصري ذاهب كي يرجم

باركو [؟؟؟][2]ذاهب كي يرجم

فيلنا [حذف من قبل الرقيب]

سنهدرين البابلية ٤٣آ–ب

هيرتسوغ ١ هل تفترض أن يسوع الناصري كان واحداً يمكن الدفاع عنه؟

ميونيخ ٩٥ هل تفترض أن [الاسم ممحو] كان واحداً يمكن الدفاع عنه؟

فلورنسا II.1.8-9 هل تفترض أن [الاسم ممحو] كان واحداً يمكن الدفاع عنه؟

---

[1]إضافة لاحقة لكنها غير مقروءة.

[2]نفسه.

كارلسروه ٢ هل تفترض أن يسوع الناصري كان واحداً يمكن الدفاع عنه؟

باركو هل تفترض أن [...] [1]كان واحداً يمكن الدفاع عنه؟

فيلنا [حذف من قبل الرقيب]

سنهدرين البابلية ٤٣آ–ب

هيرتسوغ ١ مع يسوع كان الأمر مختلفاً.

ميونيخ ٩٥ [....] كان الأمر مختلفاً.

فلورنسا II.1.8-9 مع يسوع كان الأمر مختلفاً.

كارلسروه ٢ مع يسوع كان الأمر مختلفاً.

باركو [؟؟؟][2] كان الأمر مختلفاً.

فيلنا [حذف من قبل الرقيب]

---

[1] نفسه.

[2] نفسه.

٧- تلاميذ يسوع

سنهدرين البابلية ٤٣آ–ب

سنهدرين البابلية ٤٣آ–ب

هيرتسوغ ١	يسوع الناصري كان له خمسة تلاميذ
ميونيخ ٩٥	[النص ممحو]
فلورنسا II.1.8-9	يسوع الناصري كان له خمسة تلاميذ
كارلسروه ٢	يسوع الناصري كان له خمسة تلاميذ
باركو	[؟؟؟][1] كان له خمسة تلاميذ
فيلنا	[المقطع كله حذف من قبل الرقيب]

٨- عقاب يسوع في جهنم

غتين البابلية ٥٧آ

غتين البابلية ٥٧آ

فاتيكان ١٣٠	ذهب وأحضر يسوع الناصري
فاتيكان ١٤٠	ذهب وأحضر يسوع

[1] نفسه.

ميونيخ ٩٥ ذهب وأحضر يسوع

سونسينو ذهب وأحضر يسوع[1]

فيلنا ذهب وأحضر خطأة إسرائيل

من هذه النظرة العامة يمكن استخلاص عدد من الاستنتاجات:

(١) إنَّ مقطع ابن ستادا/ستارا –ابن بانديرا في الشبات البابلية\السنهدرين (الفصل ١) مستقر للغاية. الأكثر لفتاً للنظر، أن هذا هو المقطع الوحيد في البابلي، الذي يذكر هذين الاسمين فيما يتعلق بيسوع (ناسخ مخطوطة الفاتيكان ١٠٨، ومن ثم، يشعر أنه مجبر على شرح أننا نتحدث في الواقع عن يسوع). ومن ثم، يبدو من المرجح جداً، أنَّ التلمود يستجيب للتقليد *الفلسطيني* حول أسماء يسوع (ابن ستادا وابن بانديرا على التوالي). وجميع الإشارات ابن بانديرا/ بانتيرا/بانتيري الأخرى تظهر فقط في المصادر الفلسطينية: توسفتا حولين وجامعة راباه في الفصل ٤؛ وتوسفتا حولين، عبودا زارا الأورشليمية، شبّات الأورشليمية، وجامعة راباه في الفصل ٥. وهنا مرة أخرى نجدَ التقليد النصي مستقراً جداً: في حين أن مصادر فلسطينية لديها ابن بانديرا، الخ، فهذه المرة تحدد هويته بشكل واضح بأنه يسوع،[2] والمخطوطات البابلية ليس فيها إلا يسوع الناصري حصراً.[3] علاوة على ذلك، فإن أياً من المخطوطات البابلية التي تذكر يسوع الناصري لَمْ تخضع للرقابة. والنتيجة الواضحة الوحيدة من هذا العرض، هي حقيقة أن البابلي في الفصل ٥، خلافاً للمصادر الفلسطينية، لا يقول صراحة، إنَّ يعقوب جاءَ للإشفاء باسم يسوع: وفقاً للإنموذج البابلي، فقد كنا سنتوقع من محرره، أنْ يستبدلَ عبارة " باسم يسوع الناصري " بعبارة

---

[1] لا يذكر اسم.
[2] باستثناء جامعة راباه ١٠:٥: فقط " ابن باندیرا ".
[3] باستثناء نيو يورك ١٥.

"، باسم يسوع ابن بانديرا " الفلسطينية (كما في الفصل ٤). لكن هذا لا يمكن أن يؤخذ بالتأكيد على أنه دليل على أنْ البابلي لَمْ يُعرف بعلاقة يسوع بهذا المقطع – بالعكس، يمكن التسليم بذلك جدلاً (ونلاحظ أن مخطوطة ميونيخ توضح أن يعقوب "مهرطق").

(٢) من المدهش، أنَّ تقليد "يسوع/يسوع الناصري" في القصص التي انفرد بها البابلي هو مستقر، على الرغم من أن تدخل الرقابة في النص هنا يصبح أكثر وضوحاً. وفي الفصل ٢ فإن كل مخطوطات السنهدرين البابلي تتضمن "يسوع الناصري"، بما في ذلك مخطوطة فلورنسا القديمة، لكن الاسم لا يظهر، دون أن يفاجئنا الأمر، في طبعة فيلنا المتأخرة. في النص الموازي من بيراخوت البابلية، كان الرقيب منهمكاً (أو ربما استبقه الطابعون اليهود)، ليس فقط في نسخ سونسينو وفيلنا المطبوعة، بَلْ في مخطوطتي فلورنسا وميونيخ أيضاً.

تبرز صورة مماثلة من الفصل ٣ (سنهدرين البابلية وسوتاه البابلية). وكل المخطوطات في كلا المقطعين التلموديين توافق على أن "يسوع الناصري"[1] كان قد دفع بعيداً من قبل الحاخام يهوشوا؛ لكن المثير لما يكفي من الاهتمام، هو مسح الاسم في مخطوطة ميونيخ ٩٥ فقط في نسخة السنهدرين البابلية وليس في النص الموازي من سوتاه البابلية (إشارة واضحة إلى كيف أن الرقيب كان يعمل بنوع من الإهمال). نعيد مرة أخرى، فقط في نسخة فيلنا المطبوعة نجد بدلاً من عبارة "يسوع الناصري" العبارة واضحة التنقيح "أحد تلاميذه." مع ذلك، ففي لقاء بين حاخام يهوشوا ويسوع في نزل، فقط مخطوطة أكسفورد ٢٠ ومخطوطة هرتسوغ تطلقان صراحة على التلميذ اسم "يسوع"؛ أما المخطوطات الأخرى وكذلك نسخها المطبوعة فتتحدث عن "أنه\واحد من تلاميذه." ومع ذلك، فما يستحق التأكيد هو أن مخطوطة أكسفورد Heb. d.20

[1] في مخطوطة فلورنسا، "يسوع" فقط.

تنتمي على ما يبدو إلى أقدم المخطوطات التي بين أيدينا وتؤكد القاعدة بأن تقليد المخطوطات اليمني (الذي تنتمي إليه مخطوطة هرتسوغ)، على الرغم من كونه متأخراً نوعاً ما، يحفظ لنا أدلة نصية قديمة والتي غالباً ما لا تكون موجودة في المخطوطات الأخرى (الأقدم) منها. على أية حال، في عبارة المعلّم الختامية فإن معظم المخطوطات ترجع إلى "يسوع الناصري" (نكرر مرة أخرى، مخطوطة ميونيخ ٩٥ في سنهدرين البابلية نقرأ فقط " هو "، بينما في سوتاه البابلية لا تجد المخطوطة ذاتها أدنى حرج في لفظ اسم "يسوع الناصري").

وأخيراً، فيما يتعلق بالروايات التي تحكي عن إعدام يسوع، مصير تلاميذه، وعقاب يسوع في الجحيم، لا يمكن أن يكون هناك شكٌ في أنها تتحدّث عن يسوع/يسوع الناصري. في السنهدرين البابلية (الفصل ٦) وحدها مخطوطة ميونيخ تحذف "يسوع الناصري". من الواضح، أنَّ النسخ المطبوعة لباركو وفيلنا تعكس تدخلاً من قبل الرقابة أو رقابة ذاتية استباقية: تركت فيلنا المقطع كله، أما باركو فتظهر إضافة من زمن لاحق (ليست واضحة الكتابة)، ومن الواضح أنها لاسم يسوع الذي حذف سابقاً. وتبرز صورة مماثلة من قصة تلاميذ يسوع (الفصل ٧): تحتوي ميونيخ أجزاء كبيرة من القصة التي تم محوها، أما فيلنا فتترك المقطع كله، في حين تحاول باركو إصلاح تدخل الرقابة. وفيما يتعلق بعقاب يسوع في الجحيم (الفصل ٨)، فجميع هذه المخطوطات تتضمن يسوع/يسوع الناصري (بما في ذلك ميونيخ ٩٥)، مقابل النسخ المطبوعة، التي تترك الاسم ببساطة (سونسينو) أو تفضل قراءة "خطاة إسرائيل" (فيلنا).

(٣) من هذا يمكن الاستنتاج، أنَّ تقليد "يسوع/يسوع الناصري" غير المهشم غير موجود في المصادر الفلسطينية وينفردُ به التلمود البابلي. عوضاً عن ذلك، تشير المصادر الفلسطينية إلى يسوع بأنه "يسوع ابن بانديرا/ يسوع بانديرا/ابن بانديرا

"(لكن هذا شبه نادر ويقدّم بشكل غير مباشر: فقط في القصة المتعلقة بالحاخام اليعازر وفي قصتين حول الإشفاء). في المقطع الوحيد الذي يذكر البابلي فيه "ابن ستادا/ستارا" و "ابن بانديرا"، نجد أنه يأخذ التسميات الفلسطينية ويناقشها بالطريقة البابلية النموذجية. بعبارة أخرى، فإنَّ دليلَ المخطوطة يُدعم الادعاء بأن البابلي، والبابلي وحده، يأخذ حريته في مناقشة مسألة يسوع ومصيره بطلاقة ودون عوائق من جانب جهود السلطة المسيحية.

لكني أعود فأؤكّد، أنَّ أدلة المخطوطات البابلية لا تعود إلى وقت قريب من الأصل التاريخي لرواياتنا. وكما رأينا، فقد كُتبَ أقدمُ ما يتاح لنا من مخطوطات في النصف الثاني من القرن الثاني عشر. السؤال الذي يطرح نفسه هنا ومن ثم هو ما إذا كانت هذه المخطوطات غير الخاضعة للرقابة تعكس، ليس نصاً أصلياً للبابلي (أية محاولات لإعادة بناء نص أصلي كهذا تبدو مستحيلة بقدر ما هي عقيمة، لأنَّ بناءً مثالياً كهذا لم يكن موجوداً قط)، بلْ شكلٌ مبكر لنص رواياتنا، بقدر ما يمكن الاقتراب من زمنها الأصلي أو على الأقل إلى الزمن الذي كان التلمود يعتبر فيه عملاً عُرِفَ تحريراً نهائياً (حوالي القرن الثامن). من النتائج الهامة لمسحنا للمخطوطات التلمودية، كانَ الوصولُ إلى المقاطع المتعلقة بيسوع التي تفيض بها المخطوطات، ليس فقط قبل فرض الرقابة المسيحية، بَلْ بعد ذلك أيضاً. وهذه الأدلة تشير بقوة إلى أن يسوع الناصري، هو بالفعل البطل الأصلي لقصصنا البابلية، وأن المخطوطات المتاحة لنا لا تعكس أقدم شكل ممكن لقصصنا.

هذا الاستنتاج شبه الطبيعي كان قد عارضه ماير، في حماستِهِ لتطهير قصص البابلي "الأصلية" من أية إشارة ليسوع وتأخير (لا جدال فيه في بعض الأحيان) إقحام اسم يسوع في التلمود البابلي إلى العصور الوسطى. وَعوضاً عن تاريخ ثنائي لنقل قصص البابلي (يسوع، الذي كان في البداية جزءاً لا يتجزأ من الروايات التلمودية،

تمت إزالته تدريجياً لاحقاً، بسبب تدخل الرقابة المسيحية)، يقترح تاريخاً للنقل بثلاثة مستويات: (١) مرحلة أصلية، قصص التلمود دون أية إشارة إلى يسوع. (٢) إقحام تدريجي متأخر ليسوع في القصص كجزء من التاريخ النصي للبابلي قبل فرض الرقابة، لكن ليسَ كجزءٍ من النص البابلي "الأصلي" (٣) إزالة المقاطع المتعلقة بيسوع من قبل الرقابة المسيحية.[1]

من الصعب أن نستوعب إعادة البناء هذه لتاريخ النص البابلي. وماير يبدأ من افتراضاتٍ مُبَسّطة إلى درجة مفرطة عندما يبدو أنه يُقترح أنْ لَيس ثمةَ أدلةٍ في المخطوطات تشير إلى يسوع على الإطلاق قبل فرض الرقابة المسيحية (هناك)، وأن غالبية المخطوطات التي تَعَرّضت للرقابة حَذَفتْ يسوع (لَمْ تفعل ذلك). التقليد النصي للبابلي، هو أكثر تعقيداً بكثير مما يرغب ماير بأن يقرّهُ. صحيح أننا لا نمتلك كثيراً من أدلة المخطوطات من حقبة ما قبل الرقابة، لكن ما يزال لدينا بعضها. والأهم: التسليم بأن جميع مخطوطات ما قبل الرقابة، لَمْ تتضمن يسوع[2]،هو ادعاء أكثر جراءة بكثير من أنْ نستنتج من أدلة المخطوطات التي نمتلكها (وبعضها يرجع إلى حقبة ما قبل الرقابة)، أنَّ المخطوطات السابقة الضائعة كانت تتضمن يسوع أيضاً. يفترض

---

[1] يزعم ماير هذا مرة بعد المرة؛ أنظر عمله: *Jesus von Nazareth*, pp. 13, 16, 63, 98, 110, 127, 165, 173

[2] تتميز مناقشة ماير لمحاولة الحاخام يهوشوا بن براحيا إبعاد يسوع (الفصل الثالث) بوضعية خاصة. وهو يستشهد هنا بقصة مشابهة للغاية من قبل أبراهام بن أزريئيل أروغات ها-بوسيم، التي كتبت حوالي العام ١٢٣٤ (أي قبل فرض الرقابة المسيحية عام ١٢٦٣)، التي تقول إن حاخام عقيبا يبعد يسوع بيديه الإثنتين. ومن الواضح أن نسخة أبراهام بن أزريئيل هي خلط لقصتين بابليتين من براخوت ١٧ ب (الفصل الثاني من هذا الكتاب) ومن سنهدرين ١٠٧ ب\سوتاه ٤٧ أ (الفصل الثالث من هذا الكتاب)، لكن ثمة حقيقة حاسمة ألا وهي أن اسم يسوع مذكور بوضوح. وبدلاً من الاستنتاج أن المراجع قبل المراقبة لقصتنا البابلية تحتوي يسوع فعلاً، وأن يسوع بالتالي يبدو وكأنه جزء لا يتجزأ من هذه القصة، يرتد ماير إلى الجملة الملغزة: " يبرهن هذا الشاهد أننا لا نحصل إلا على القليل بالفعل من النص " غير المراقب " لأن تاريخ النص الأقدم حاسم " (*Jesus von Nazareth*, p. 110)). هذا انقلاب في الرأي يخطف الأنفاس: إنه يمتلك بالفعل دليلاً من خارج التلمود على قصة تلمودية تتعلق بيسوع لكنه يستحضر خرافة " التاريخ القدم للنص " (والذي لا يمتلك غير المزاعم بأنه خال من أية أدلة معتمدة حول يسوع). بغض النظر عن واقعة ان المخطوطات البابلية المتاحة تذكر كلها " يسوع الناصري " (أو أن الاسم فيها ممحو) بما في ذلك مخطوطة فلورنسا قبل عام ١٢٦٣.

الاقتراح الأخير تاريخاً نصياً لا انقطاعَ جوهري فيه، وذلك فيما يتعلق بيسوع، والذي يبدأ من المراحل الأولى لنقل البابلي، في حين، أنَّ إعادة الإعمار عند ماير، تستلزمُ فجوةً كبيرةً في بدايات العصور الوسطى، حين شَعَر بعضُ المحررين المتأخرين فجأة ، أنه حُرٌّ في أن يجعل يسوع يتسلل إلى التلمود – فقط من أجل التنصّل من ذلك، في الوقت ذاته تقريباً، من قبل مراقبيه المسيحيين. هذا كلام لا معنى له. لذلك أقترحُ التمسك بالرأي التقليدي الذي، يعتبر أن نقل المخطوطة البابلية، بقدر ما يمكننا إعادة بنائها الآن، إنما يعكس نقاش *البابلي* مع مؤسس المسيحية.

Bibliography

Aland, Barbara, "Bibelübersetzungen I:4.2: Neues Testament," *TRE* 6, 1980, pp. 189–196.

Alexander, Philip S., "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28, 1977, pp. 156–180.

———, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch," in *OTP*, vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, pp. 223–315.

———, "The Talmudic Concept of Conjuring (*'Ahizat 'Einayim*) and the Problem of the Definition of Magic (*Kishuf*)," in *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. Rachel Elior and Peter Schäfer, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, pp. 7–26.

Asmussen, Jes Peter, "Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus," *Studia Theologica* 16, 1962, pp. 1–24.

———, "Christians in Iran," in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (2): *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 924–948.

Assmann, Jan, "Magic and Theology in Ancient Egypt," in *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, ed. Peter Schäfer and Hans G. Kippenberg, Leiden–New York–Köln: Brill, 1997, pp. 1–18.

Audollent, Auguste, *Defixionum tabellae*, Luteciae Parisiorum: A. Fontemoing, 1904.

Avi-Yonah, Michael, The *Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, New York: Schocken, 1976.

Bammel, Ernst, "*Ex illa itaque die consilium fecerunt* . . .," in idem, *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule*, London: SCM, 1970, pp. 11–40.

Barnes, Timothy David, "Constantine and the Christians of Persia," *JRS* 75, 1985, pp. 126–136.

Becker, Adam H., "Bringing the Heavenly Academy Down to Earth: Approaches to the Imagery of Divine Pedagogy in the East Syrian Tradition," in *Heavenly*

Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions, ed. Ra'anan S. Boustan and Anette Yoshiko Reed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 174–191.

——. *The Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

Becker, Adam H., and Annette Yoshiko Reed. "Introduction," in *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. A.H. Becker and A. Yoshiko Reed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003, pp. 1–33.

Becker, Hans-Jürgen. *Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Matthäus 23,1–12*. Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1990.

Bedjan, Paul, ed., *Acta Martyrum et Sanctorum*, vols. 1–7. Paris and Leipzig: Harrassowitz, 1890–1897.

——. *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*. Leipzig: Harrassowitz, 1895.

Berger, Klaus. *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. Stuttgart: Quell, 1997.

Berkowitz, Beth A., *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Betz, Hans Dieter, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1986.

Beyschlag, Karlmann, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1974.

Bickerman, Elias. "Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik," in idem, *Studies in Jewish and Christian History*, vol. 2. Leiden: Brill, 1980, pp. 225–255 (original publication in *MGWJ* 71, 1927).

Billerbeck, Paul. "Altjüdische Religionsgespräche," *Nathanael* 25, 1909, pp. 13–30, 33–50, 66–80.

Boyarin, Daniel. "Qeriah metuqqenet shel ha-qeta' he-hadash shel 'Toledot Yeshu,'" *Tarbiz* 47, 1978, pp. 249–252.

——. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

Braun, Oskar. *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer. Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben* (aus dem Syrischen übersetzt). Kempten and Munich: Kösel, 1915.

Brock, Sebastian P., review of Gernot Wiessner, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I*, *Journal of Theological Studies*, n.s., 19, 1968, pp. 300–309.

——, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties," in *Religion and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. Stuart Mews, Oxford: Blackwell, 1982, pp. 1–19.

——, "Some Aspects of Greek Words in Syriac," in idem, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London: Variorum, 1984, pp. 80–108.

Brody, Robert, "Judaism in the Sasanian Empire: A Case Study in Religious Coexistence," in *Irano-Judaica II: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, ed. Shaul Shaked and Amnon Netzer, Jerusalem: Yad Itzhak Ben-Zvi, 1990, pp. 52–62.

Brown, Dan, *The Da Vinci Code*, New York: Doubleday, 2003.

Brown, Raymond E., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York: Doubleday, 1994.

Cassel, Paulus, *Apologetische Briefe I: Panthera-Stada-onokotes: Caricaturnamen Christi unter Juden und Heiden*, Berlin, 1875 (reprinted in idem, *Aus Literatur und Geschichte*, Berlin and W. Friedrich, Leipzig: 1885).

Casson, Lionel, ed. and trans., *Selected Satires of Lucian*, New York and London: Norton, 1962.

Chadwick, Henry, trans., Origen, *Contra Celsum*, Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

Cohn, Haim, *The Trial and Death of Jesus*, New York: Harper and Row, 1971.

Cohn, Haim Hermann, and Louis Isaac Rabinowitz, "Capital Punishment," in *EJ*, vol. 5, Jerusalem: Keter, 1971, cols. 142–147.

Cook, John Granger, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Deissmann, Adolf, "Der Name Panthera," *Orientalische Studien Th. Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag*, vol. 2, Gießen: A. Töpelmann, 1906, pp. 871–875.

——, *Licht vom Osten*, Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1923.

Eisenmenger, Johann Andreas, *Entdecktes Judenthum, oder Gründlicher und Wahrhaffter Bericht, welchergestalt die verstockte Juden die Hochheilige Drey-Einigkeit, Gott Vater, Sohn und Heil. Geist, erschrecklicher Weise lästern und verunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die*

Evangelisten und Aposteln, die christliche Religion spöttisch durchziehen, und die ganze Christenheit auff das äusserste verachten und verfluchen [. . .], Frankfurt am Main, 1700.

Falk, Ze'ev, "Qeta' hadash mi-'Toledot Yeshu,'" *Tarbiz* 46, 1978, pp. 319–322.

Flusser, David, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg: Rowohlt, 1968.

——, "Jesus," in: *EJ*, vol. 10, Jerusalem: Keter, 1971, cols. 10–14.

Freudenberger, Rudolf, "Die *delatio nominis causa* gegen Rabbi Elieser ben Hyrkanos," *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 3rd ser., 15, 1968, pp. 11–19.

Friedman, Shamma, "From Sinai to Cyberspace: The Transmission of the Talmud in Every Age," in *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, ed. Sharon Liberman Mintz and Gabriel M. Goldstein, [New York:] Yeshiva University Museum, 2005, pp. 143–154.

Frye, Richard N., *The History of Ancient Iran*, Munich: Beck, 1984.

Gafni, Isaiah M., *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era: A Social and Cultural History*, Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 1990 (in Hebrew).

——, "Concepts of Periodization and Causality in Talmudic Literature," *Jewish History* 10, 1996, pp. 21–38.

——, "Rabbinic Historiography and Representations of the Past," in *Cambridge Companion to Rabbinic Literature*, ed. C. Fonrobert and M. Jaffee (forthcoming).

Gaisford, Thomas, ed., *Eusebii Pamphili Episcopi Caesariensis Eclogae Propheticae*, Oxford, 1842.

Ganschinietz, R., "Iao," in *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, begonnen von Georg Wissowa, . . . hrsg. v. Wilhelm Kroll, Siebzehnter Halbband, Stuttgart: Metzler, 1914, cols. 698–721.

Gärtner, Hans, "Minucius Felix," in *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Munich: Deutscher Taschenbuchverlag, 1979, cols. 1341–1343.

Gero, Stephen, "The Stern Master and His Wayward Disciple: A 'Jesus' Story in the Talmud and in Christian Hagiography," *JSJ* 25, 1994, pp. 287–311.

Gillman, Ian, and Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

Ginzberg, Louis, *Ginze Schechter: Genizah Studies in Memory of Doctor Solomon Schechter*, vol. 1: *Midrash and Haggadah*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1928 (reprint, New York: Hermon, 1969).

Glover, T. R., ed. and trans., *Tertullian Apology—De spectaculis*, London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.

Goldberg, Arnold, "Schöpfung und Geschichte. Der Midrasch von den Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden," *Judaica* 24, 1968, pp. 27–44 (reprinted in idem, *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I*, ed. Margarete Schlüter and Peter Schäfer, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, pp. 148–161).

Goldstein, Morris, *Jesus in the Jewish Tradition*, New York: Macmillan, 1950.

Güdemann, Moritz, *Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig: Oskar Leiner, 1876.

Guttmann, Alexander, "The Significance of Miracles for Talmudic Judaism," *HUCA* 20, 1947, pp. 363–406.

——, *Studies in Rabbinic Judaism*, New York: Ktav, 1976.

Haeckel, Ernst, *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Bonn: Emil Strauß, 9th ed., 1899.

Haenle, S., *Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstentum Ansbach*. Vollständiger Nachdruck der Ausgabe von 1867 bearbeitet und mit einem Schlagwortregister versehen von Hermann Süß, Hainsfarther Buchhandlung, 1990 (Bayerische Jüdische Schriften, 1).

Harmon, A. M., ed. and trans., *Lucian*, vol. 3, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1921 (reprint 2004).

Hartmann, Anton Theodor, *Johann Andreas Eisenmenger und seine jüdischen Gegner, in geschichtlich literarischen Erörterungen kritisch beleuchtet*, Parchim: Verlag der D. E. Hinstorffschen Buchhandlung, 1834.

Hengel, Martin, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1977.

——, *The Charismatic Leader and His Followers*, New York: Crossroad, 1981.

——, *Die Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

——, *Studies in Early Christology*, Edinburgh: T&T Clark, 1995.

——, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, London: SCM, 2000.

Herford, Travers, *Christianity in Talmud and Midrash*, London: Williams & Norgate, 1903 (reprint, New York: Ktav, 1975).

Herr, Moshe David, "The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries," *Scripta Hierosolymitana* 22, 1971, pp. 123–150.

——, "Tefisat ha-historyah etzel Hazal," in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, vol. 3, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1977, pp. 129–142.

Hill, Charles E., *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Horbury, William, "The Trial of Jesus in Jewish Tradition," in *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule*, ed. Ernst Bammel, London: SCM, 1970, pp. 103–121.

——, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh: T&T Clark, 1998.

Hruby, Kurt, *Die Stellung der jüdischen Gesetzeslehrer zur werdenden Kirche*, Zürich: Theologischer Verlag, 1971.

Isenberg, Wesley W., "The Gospel of Philip (II, 3)," in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, San Francisco: Harper, 1990, pp. 139–160.

Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: Pardes, 1950.

Kalmin, Richard, "Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity," *HTR* 87, 1994, pp. 155–169.

——, *Jewish Babylonia: Between Persia and Roman Palestine*, Oxford: Oxford University Press (in press).

King, Karen, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Santa Rosa, CA.: Polebridge, 2003.

Klausner, Joseph, *Yeshu ha-Notzri*, Jerusalem: Shtibl, 1922.

——, *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, trans. Herbert Danby, New York: Macmillan, 1925.

Koltun-Fromm, Naomi, "A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia," *JJS* 47, 1996, pp. 45–63.

Krauss, Samuel, "The Jews in the Works of the Church Fathers," *JQR* 5, 1892–1893, pp. 122–157; 6, 1894, pp. 225–261.

——, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin: S. Calvary, 1902.

Kuhn, Karl Georg, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1950.

Laible, Heinrich, *Jesus Christus im Thalmud*, Berlin: H. Reuther's Verlagsbuchhandlung, 1891.

Lauterbach, Jacob Z., *Rabbinic Essays*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1951 (reprint, New York: Ktav, 1951).

Levene, Dan, "'. . . and by the name of Jesus . . .': An Unpublished Magic Bowl in Jewish Aramaic," *JSQ* 6, 1999, pp. 283–308.

——. *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London: Kegan Paul, 2003.

Lieberman, Saul, "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum," *JQR*, n.s., 35, 1944/45, pp. 1–57.

Maier, Johann, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

——, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

Meelführer, Rudolf Martin, *Jesus in Talmude, Sive Dissertatio Philologica Prior/Posterior, De iis locis, in quibus per Talmudicas Pandectas Jesu cujusdam mentio injicitur*, Altdorf, 1699.

Menzies, Allan, ed., *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Fathers down to A.D. 325*, 5th edition, vol. 10, reprint, Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.

Merkel, Helmut, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971.

Merkelbach, Reinold, and Maria Totti, eds., *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, vol. 2, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991.

Metzger, Bruce M., *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford: Clarendon, 1977.

Michl, Johann, "Engel II (jüdisch)", in *RAC*, vol. 5, Stuttgart: Hiersemann, 1962, cols. 60–97.

Montgomery, James A., *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia: University Museum, 1913.

Morony, Michael G., "Magic and Society in Late Sasanian Iraq," in *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, ed. Scott Noegel, Joel Walker, and Brannon Wheeler, University Park: Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 83–107.

Naveh, Joseph, and Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem: Magnes; and Leiden: Brill, 1985.

Neusner, Jacob, *A History of the Jews in Babylonia*, vols. 1–5, Leiden: Brill, 1967–1970.

——, *Eliezer Ben Hyrkanus: The Tradition and the Man*, 2 vols., Leiden: Brill, 1973.

——, *The Tosefta Translated from the Hebrew. Fifth Division: Qodoshim (The Order of Holy Things)*, New York: Ktav, 1979.

——, *The Talmud of the Land of Israel: An Academic Commentary to the Second, Third, and Fourth Divisions*, vol. 26: *Yerushalmi Tractate Abodah Zarah*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1999.

Nitzsch, F., "Ueber eine Reihe talmudischer und patristischer Täuschungen, welche sich an den mißverstandenen Spottnamen *Ben-Pandira* geknüpft," *Theologische Studien und Kritiken* 13, 1840, pp. 115–120.

Odeberg, Hugo, *3 Enoch; or, The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge: Cambridge University Press, 1928 (reprint, New York: Ktav, 1973).

Parisot, J., *Patrologia Syriaca* I:1, Paris: Firmin-Didot, 1894.

Parrott, Douglas M., ed., "The Gospel of Mary (BG 8502,*1*)," in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, San Francisco: Harper, 1990, pp. 523–527.

Patterson, L., "Origin of the Name Panthera," *Journal of Theological Studies* 19, 1918, pp. 79–80.

Petersen, William L., *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden and New York: Brill, 1994.

——, "Tatian," in *TRE* 32, 2001, pp. 655–659.

Rabbinovicz, Raphael N., *Diqduqe Soferim: Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, vols.1–15, Munich: A. Huber, 1868–1886; vol. 16, Przemysl: Zupnik, Knoller and Wolf, 1897 (reprint in 12 vols., Jerusalem, 2001/02).

Reiner, Elchanan, "From Joshua to Jesus: The Transformation of a Biblical Story to a Local Myth; A Chapter in the Religious Life of the Galilean Jew," *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First–Fifteenth Centuries CE*, ed. Arieh Kofsky and Guy G. Stroumsa, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1998, pp. 223–271.

Rendall, Gerald H., ed. and trans., *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.

Richardson, Cyril C., ed. and trans., *Early Christian Fathers*, vol. 1, Philadelphia: Westminster, 1953.

Roberts, Alexander and James Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Fathers down to A.D. 325*, American reprint of the Edinburgh edition, vol. 4, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.

Rubenstein, Jeffrey L., *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2003.

Rubinkiewicz, Ryszard, "Apocalypse of Abraham," in *OTP*, vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, pp. 681–705.

Schäfer, Peter, "Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums," *JSJ* 6, 1975, pp. 167–188 (reprinted in idem, *Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums*, Leiden: Brill, 1978, pp. 23–44).

——, "Bileam II. Judentum," *TRE* 6, 1980, pp. 639–640.

——, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981.

——, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981.

——, "Magic and Religion in Ancient Judaism," in *Envisioning Magic: A Princeton Seminar & Symposium*, ed. Peter Schäfer and Hans G. Kippenberg, Leiden–New York–Köln: Brill, 1997, pp. 19–43.

——, "'From Jerusalem the Great to Alexandria the Small': The Relationship between Palestine and Egypt in the Graeco-Roman Period," in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, vol. 1, ed. Peter Schäfer, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, pp. 129–140.

——, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London and New York: Routledge, 2003.

Schmid, Johann, *Feuriger Drachen-Gifft und wütiger Ottern-Gall*, Augsburg, 1683.

Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken, 1961 (reprint, 1995).

Shaked, Shaul, "Zoroastrian Polemics against Jews in the Sasanian and Early Islamic Period," in *Irano-Judaica II: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, ed. Shaul Shaked and Amnon Netzer, Jerusalem: Yad Itzhak Ben-Zvi, 1990, pp. 85–104.

——, "The Poetics of Spells: Language and Structure in Aramaic Incantations of Late Antiquity 1: The Divorce Formula and Its Ramifications," in

Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretive Perspectives, ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn, Groningen: Styx, 1999, pp. 173–195.

——, "Jesus in the Magic Bowls: Apropos Dan Levene's '. . . and by the name of Jesus . . .'," *JSQ* 6, 1999, pp. 309–319.

Slusser, Michael, ed., *St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho*, trans. Thomas B. Falls, rev. and introd. Thomas P. Halton, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003.

Smith, Morton, *Jesus the Magician*, San Francisco: Harper & Row, 1978.

Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 1990.

——, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Gaonic Periods*, Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 2002.

Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Munich: Beck, 1992.

Strack, Hermann L., *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910.

Strack, Hermann L., and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1: *Das Evangelium nach Matthäus*, Munich: Beck, 1922.

Unger, Dominic J., trans., *St. Irenaeus of Lyons against the Heresies*, rev. John J. Dillon, vol. 1, book 1, New York and Mahwah, NJ: Paulist, 1992.

Urbach, Ephraim E., "Homilies of the Rabbis on the Prophets of the Nations and the Balaam Stories," *Tarbiz* 25, 1955/56, pp. 272–289 (in Hebrew).

——, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, vol. 1, Jerusalem: Magnes, 1979.

Veltri, Giuseppe, *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997.

Vermes, Geza, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Philadelphia: Fortress, 1981.

Visotzky, Burton L., "Overturning the Lamp," *JJS* 38, 1987, pp. 72–80.

——, "Mary Maudlin among the Rabbis," in *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, pp. 85–92.

Wartelle, André, ed., *Saint Justin: Apologies*, Paris: Études Augustiniennes, 1987.

Wewers, Gerd A., *Avoda Zara. Götzendienst*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.

Widengren, Geo. "The Status of the Jews in the Sassanian Empire," in *Irania Antiqua*, vol. 1, ed. R. Ghirshman and L. Vanden Berghe, Leiden: Brill, 1961, pp. 117–162.

——, *Die Religionen Irans*, Stuttgart: Kohlhammer, 1965.

Wieschöfer, Josef, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London and New York: I. B. Tauris, 1966.

Wiessner, Gernot, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Williams, Frank, trans., *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, book 1, sects 1–46, Leiden: Brill, 1987.

Winter, Paul, *On the Trial of Jesus*, Berlin: de Gruyter, 1961.

Wünsch, Dietrich, "Evangelienharmonie," *TRE* 10, 1982, pp. 626–629.

Yuval, Israel J., *"Two Nations in Your Womb": Perceptions of Jews and Christians*, Tel Aviv: Am Oved, 2000 (in Hebrew).

Zeitlin, Solomon, "Jesus in the Early Tannaitic Literature," in *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, Wien: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1933, pp. 295–308.

المحتويات

قائمة إصدارات المركز الأكاديمي للأبحاث

•نقد الرواية التاريخية ، عصر الرسالة أنموذجا ،د.عبد الجبار ناجي، ٣١٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9953-88-762-3 .

•التشيع والاستشراق عرض نقدي مقارن لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها، د.عبد الجبار ناجي، ٤٨٠ صفحة قطع متوسط ،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9953-88-760-9 .

•محمد والفتوحات، فرانشيسكو كبرييلي، ترجمة:د. عبد الجبار ناجي، ٤١٦ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9953-88-761-6 .

•أبحاث في التاريخ الإسلامي، د. جواد علي، دراسةومراجعة: د. نصير الكعبي، ٥٣٦ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف،بار كود(ISBN):978-9953-88-764-7 .

•أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دراسة ومراجعة : د. نصير الكعبي،٥١١ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9953-88-763-0 .

•اليزيديون وأصولهم الدينية ومعابدهم والأديرة المسيحية في كردستان العراق، توماس بوا، ترجمة : سعاد محمد خضر، ١٩٠ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9948-88-757-9 .

•كنيسة المشرق.التاريخ.العقائد، الجغرافية الدينية، الأب الدكتور يوسف حبي، ٥١٤ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، باركود(ISBN):978-9948-88-7756-2 .

•يهود كردستان ورؤسائهم القبليون(دراسة في فن البقاء)، مردخاي زاكن، ترجمة: سعاد محمد خضر، ٤٦٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):5-755-88-9948-978.

•المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، جولد زيهر، ترجمة حسن عبد القادر، ١٨٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN): 8-754-88-9948-978.

•أذربيجان في العصر السلجوقي ، د. حسام الدين علي غالب النقشبندي ، ٤٢٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود: (ISBN) 1-753-88-9948-978.

•عبد الكريم قاسم في ضوء ملفته الشخصية ، د. عماد عبد السلام رؤوف ، ٢١١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN): 4-752-88-9948-978.

•كعب الأحبار: مسلمة اليهود في الاسلام،اسرائيل ولفنسون(أبو ذؤيب)،١٥٣ صفحة ، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN): 7-751-88-9948-978.

•المفصل في نشأة النوروز الذهنية الابداعية. دراسة في فكرة الأعياد الشرقية، د. حسين قاسم العزيز،٤٢٦ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف،بار كود:(ISBN) 0-750-88-9948-978.

•معرفة الشرق في العصر العثماني، الرحلة الايطالية إلى العراق،الأب د.بطرس حداد، ترجمة عن الإيطالية،١٧٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):4-749-88-9948-978.

•المغول التركيبة الدينية والسياسية، بروفسور شيرين بياني، ترجمه عن الفارسية : سيف علي، دراسة ومراجعة: د. نصير الكعبي، ٥٥٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي

سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):-978-9948-88
.748-7

•الحركات الدينية في إيران في القرون الإسلامية الأولى، د. غلام حسين صديقي،ترجمه عن الفارسية د. نصير الكعبي، ٤٤٢ صفحة، قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-9948-88-747-0 .

•الألم الخلاصي في الإسلام . دراسة في المظاهر الدينية لمراسم عاشوراء عند الشيعة الامامية، بروفسور محمد أيوب، ترجمه عن الانكليزية: الأب أمير ججياالدومنيكي،٣٣٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN) :978-9948-88-743 .

•الاستشراق في التاريخ: الاشكاليات، الدوافع ، التوجهات.الاهتمامات، د. عبد الجبار ناجي،٥٨١ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN) : 978-9948-88-745-6.

•المدارس التاريخية الإسلامية مدرسة البصرة أنموذجا، د. عبد الجبار ناجي،٣٦٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 978-9948-88-744-9.

•تاريخ اليهود في بلاد العرب، اسرائيل ولفنسون(أبو ذؤيب) ، ترجمة د. مصطفى جواد،٢٦٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN): 978-9948-88-743-2.

•المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد، ١٦٥ صفحة، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف،بار كود: (ISBN)-978-9948-88
.742-5

•الديانات الشرقية القديمة: الزردشتية والمانوية، بروفسور سيد حسن تقي زاده، د. محمد مهدي ملاييري، ١٦٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود: (ISBN)3-3-978-0-9921030 .

•الطوفان في المصادر السومرية . البابلية . الآشورية . العبرانية،أ. فؤاد جميل،٨٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، بار كود(ISBN):-978-0-9921030 0-2.

•الامومة عند العرب دراسة في أنماط الأنوثة والنكاح،المستشرق الهولندي ج.أ.أويلكين،٩٦ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN)2-02-978-1-927946.

•البلاط و المجتمع الإسلامي وعلم التاريخ: دراسة في سيسيولوجيا الكتابة عند المسلمين،المستشرق البريطاني جسي روبنسون، ترجمه عن الانجليزية د. عبد الجبار ناجي،٤٨٧ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):.9-1-978-0-9921030.

•تاريخ الإلحاد في الإسلام، الدكتور عبد الرحمن بدوي،٢٥٣صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف. بار كود(ISBN):4-6-978-0-9921030

•الصابئة المندائيون الأصول . الشرائع . الكتاب المقدس، الأب انستاس ماري الكرملي، ١١٠صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):0-4-978-0-9921030.

•معرفة الشرق في العصر العثماني الرحلة الفرنسية إلى العراق ، الرحالة أوليفييه، ترجمه عن الفرنسية:الأب د.يوسف حبي، ٢٩٢ صفحة قطع ،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف،بار كود(ISBN):8-8-978-0-9921030.

• الابل والخيل في العالم الشرقي القديم ، أ. رضا جواد الهاشمي،١٠٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-01-5.

•الحركات الاجتماعية في القرون الإسلامية الأولى، رضا رضا زاده لنكرودي، ترجمه رحيم حمداوي، راجعه وقدم له د.نصير الكعبي،٤٠٩ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-0-9921030-2-6.

•دراسات عن أساطير شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام :مدخل لفهم معتقداتهم ، الدكتور حسين قاسم العزيز ٤٠٤ صفحة، قطع متوسط، الورق ، بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN)978-0-9921030-7-1.

•مملكة كندة في شبه الجزيرة العربية،المستشرق الهولندي جونار اولندر، ٢٨٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-00-8.

•مكة في الدراسات الاستشراقية، المستشرق البلجيكي الأب لامانس،المستشرق البريطاني البروفسور كستر،٢٣٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف،بار كود(ISBN):978-0-9921030-9-5.

•بغداد في القرون الوسطى، البروفسور جورج مقدسي،١١٠ صفحة، ترجمة :د.صالح احمد العلي صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-0-9921030-5-7.

•أطلس الشيعة:دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع، د. رسول جعفريان ، ترجمه د. نصير الكعبي، سيف علي،٦٠٠ صفحة قطع كبير A4 ، الورق مات ملون سمك ١٥٠غم، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 978-1-927946-14-5.

•شخصيات قلقة في الإسلام، دراسة ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي، ٢٥١ صفحة قطع متوسط ، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 9-03-927946-1-978.

•عقوبات العرب في جاهليتها، للعلامة السيد محمود شكري الألوسي، حققه وشرحه محمد بهجت الأثري، ٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):6-04-927946-1-978

•كنائس بغداد ودياراتها، الأدب الدكتور بطرس حداد، ٢٧١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):-1-978 927946-05-3.

•المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، للمستشرق الهولندي ريهان دوزي، ترجمة الدكتور أكرم فاضل، ٣٥٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):-06-927946-1-978.

•معرفة الشرق في العصر العثماني (مذكرات السفير الأمريكي في الأستانة)، المستر هنري مورغنتو، تعريب فؤاد صروف، عني بنشره يوسف توما البستاني، ١٨٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):7-07-927946-1-978.

•معرفة الشرق في العصر العثماني (مغامرات الكولونيل لجمن في شبه الجزيرة العربية) ، ترجمة سليم طه التكريتي، ٧٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):2-15-927946-1-978.

•الإسلام المبكر في أربع نصوص يهودية، تأليف مجموعة من المؤلفين، إعداد نبيل فياض، ١٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):1-09-927946-1-978.

•أحوال نصارى بغداد في عصر الخلافة العباسية، تأليف رفائيل بابو اسحاق، ٢٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود 978-1-927946-10-7:(ISBN).

•إعادة قراءة التشيع في العراق حفريات استشراقية، تأليف عدد من المستشرقين، تعريب وتقديم وتقويم د. عبد الجبار ناجي، ٣٤٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):-978-1-927946-11-4.

•من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، بندلي الجوزي، ١٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):-978-1-927946-13-8.

•الدولة العباسية (المعرفة – الإدارة) ، جمع من المستشرقين، ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود 978-1-927946-14-5:(ISBN).

•الرسالة اليمنية، موسى بن ميمون، ترجمة وتقديم نبيل فياض، ١٣٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود 978-1-927946-14-5:(ISBN).

•بلاد ما بين النهرين في الكتابات اليونانية الرومانية، مجموعة من المؤلفين، ١٩٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود 978-1-927946-14-5:(ISBN).

•الهاجريون، تأليف باتريشيا كرونه- مايكل كوك، ترجمة نبيل فياض، ٣٠٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود 978-1-927946-15-2:(ISBN).

•معرفة الشرق في العصر العثماني (الرحلة الأوربية إلى العراق)، الرحالة البرتغالي تكسيرا - الرحالة البريطاني جونس - الرحالة البريطاني جون أشر، ١٤٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود 978-1-927946-19-0:(ISBN) .

• كوتا والمعلقات (الاستشراق الألماني والشعر العربي القديم)، كترينا مومسن، ٧٨، صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود 978-1-927946-16-9:(ISBN).

•معجم مفاهيم القرآن وألفاظه، تأليف الدكتور محمد بيستوني، ٥٥٠ صفحة قطع متوسط، الورق شاموا ملون، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):-978 1-927946-18-3.

•الرحلة العربية إلى الديار الأوربية في العصر العثماني الأخير، تأليف الدكتور جرجي زيدان، ١٣٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-28-2.

•الصوفية في الإسلام، تأليف رينولد نيكلسون، ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبه، ١٨٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 978-1-927946-27-5 .

•أهل الذمة في صدر الإسلام من الاستسلام إلى التعايش، تأليف ملكه ليفي - روبين، ٣٩١ صفحة قطع متوسط، ترجمه عن الإنكليزية: د. نبيل فياض ، صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 978-1-927946-26-8.

•علم الفلك، تأريخه عند العرب في القرون الوسطى، تأليف كارلو الفونسو نلينو، ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 978-1-927946-25-1.

•يسوع في التلمود، تأليف بيتر شيفر، ترجمة وتقديم وتعليق د. نبيل فياض، ٢٤٥صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 4-24-927946-1-978.

•البوذية والإسلام على طريق الحرير، تأليف يوهان الفرسكوك، تعريب وتقديم وتعليق: دكتور عبد الجبار ناجي، ٢٤٥صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):7-23-927946-1-978.